Régis de La Haye

APOGÉE DE MOISSAC

L'abbaye clunisienne Saint-Pierre de Moissac
à l'époque de la construction de son cloître
et de son grand portail

Maastricht / Moissac

Ouvrage édité par l'auteur :
Régis DE LA HAYE
Misericordeplein 12 A
6221 XK MAASTRICHT
(Pays-Bas)

1e édition 1995
3e édition, ***pdf 2012***

Le chapitre 1 § 3 de la Première Partie (« Moissac avant Cluny ») a été réécrit.

« Moissac est l'apogée :
une théophanie de l'Eternel Incarné,
un envahissement du créé par le divin »

Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx,
Introduction au Monde des Symboles
(La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 392 - 393.

Avant-propos

Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine.

Saint Augustin, Confessions, lib. I, c. 1, in : CCSL 27, p. 1.

Nihil sine causa.[1] Ces trois mots empruntés au livre de Job, que l'on trouve cités dans une multitude de chartes du Moyen Age, introduisent avec bonheur les quelques lignes personnelles écrites en avant-propos à cette thèse. Cette thèse de doctorat est le résultat d'un cheminement personnel atypique, plutôt que d'un cursus universitaire classique.

En 1965, je fêtai mon vingtième anniversaire à Pontigny, en l'ancienne abbaye cistercienne, où était établi le Séminaire de la Mission de France. En 1968, jeune séminariste, je fus envoyé en stage à Moissac, parce que, croyait-on, le ressortissant néerlandais que j'étais alors y trouverait plus facilement du travail. Au presbytère de Moissac, ma chambre donnait sur le cloître. L'équipe des prêtres de la Mission de France était composée de Robert Dubet, Michel Grolleaud, Alain Aubriot, Pierre Desmettre, André Lesur et Joseph de Boisgelin. Joseph Longo, prêtre du diocèse de Montauban, faisait aussi partie de l'équipe. Joseph devait nous marier, Ghislaine et moi, en 1975, en l'abbatiale de Moissac.

Suite à la secousse soixante-huitarde et la crise dans l'église des années 1968 - 1970, et suite à la fermeture du Séminaire de la Mission de France, je repris ce que je croyais être ma liberté. Je quittai la Mission de France, et la décision que j'ai prise à ce moment-là de revenir à Moissac est indirectement à l'origine de cette thèse. Je travaillais quelque temps avec Marielle et Jacques Rousseau à la restauration du château de Larrazet, et à l'imprimerie de Jean Gainard à Moissac. Je regrettai rapidement mon saut d'humeur d'avoir quitté la Mission de France, en je me présentai auprès de mgr. Tort, évêque de Montauban, qui ne me reconnaissait aucune vocation et me fit comprendre clairement qu'il n'avait pas besoin de moi. De 1970 à 1979 j'étais correspondant régional du quotidien *La Dépêche du Midi* à Moissac. Puis, je rencontrai Ghislaine. Pendant ce temps, dans les années 1975 - 1979, je publiai mon premier 'brainstorming' sur l'abbaye de Moissac dans un certain nombre d'articles parus dans les *Etudes sur l'Abbaye de Moissac.* Ces publications recelaient beaucoup de défauts, d'erreurs et d'audaces. C'était un tâtonnement : je comprends maintenant que j'étais occupé à chercher la bonne méthodologie. En tout cas, j'étais déjà guidé par deux convictions. Premièrement, je n'ai jamais cru à la thèse "fantaisiste" de l'iconographie romane. Les sculpteurs ne réalisaient pas n'importe quoi, simplement pour "faire joli". Deuxièmement, j'avais la conviction que le bâtiment lui-même est une source historique, une source de connaissance, que les moines ne bâtissaient pas n'importe comment, qu'ils exprimaient dans leur architecture leur vision du monde et leur théologie.

Retourné aux Pays-Bas en 1979, je passai en 1980 le diplôme d'archiviste, pour rentrer aussitôt aux Archives de l'Etat à Maastricht. Pendant mes vacances, je continuais mes recherches, dans le fonds de l'abbaye déposé aux Archives Départementales de Tarn-&-Garonne à Montauban, et aux Archives Municipales de Moissac, recherches qui débouchaient sur une série d'articles dans le Bulletin de la Société Archéologique de Tarn-&-Garonne.

En 1989, à l'Universiteit voor Theologie en Pastoraat (fusionnée en 1992 avec l'Université Catholique de Nimègue), je repris mes études de théologie (dominante: histoire de l'église). En 1989 également, j'entrepris la rédaction d'un article qui devait traiter du IXe Centenaire du cloître, qui aura lieu en l'an 2000. L'article prit rapidement trop d'envergure. Il commença à ressembler à un livre, puis à une thèse. J'en parlai un jour à Lei Meulenberg. Cette thèse a été écrite d'une façon parfaitement chaotique. Au départ, il n'y avait ni sujet – Moissac, c'est tout –, ni plan préétabli. Je ne savais absolument pas où j'allais. C'est dire que je n'ai pas mené le sujet, le sujet m'a mené. Pendant quelques années, je ne savais guère où le sujet allait me mener. Les choses se sont éclaircies petit à petit. La découverte, en 1993, de l'explication de l'iconographie paradisiaque du porche fut comme un trait de

[1] Job 5,6.

lumière : tout à coup, je compris le programme théologique de Moissac et je pus finir ma thèse.

Je dédie cette étude à la mémoire de mon père, Albert, à qui je dois la foi, la curiosité intellectuelle, le sens critique, l'irrespect des autorités, le sens de la recherche et l'amour de l'histoire. Je remercie ma mère, à qui je dois la même foi, et encore le goût des arts et l'amour de la musique. J'admire ma femme, Ghislaine, et mes filles, Marieke et Anne, pour la patience qu'elles ont de vivre avec le moine manqué que je suis. Je remercie mes beaux-parents Monique et Lucien Georget qui ont vu leur maison transformée en un centre d'études, et tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont contribué à l'achèvement de cet ouvrage.

Sigles et abréviations

Cette liste contient les ouvrages fréquemment cités en abrégé tout à travers cette étude. Je n'utilise le renvoi **o.c.** *que pour les ouvrages dont le titre complet précède de peu la citation concernée.*

AA.SS. Acta Sanctorum (Anvers - Bruxelles 1643 - ..)
ADTG Archives Départementales de Tarn-&-Garonne (Montauban)
AM Archives Municipales
Andurandy Répertoire des archives de l'abbaye de Moissac, dressé en 1730 par Evariste Andurandy ; ce registre se trouve aux Archives Municipales de Moissac, sous la cote JJ 1. Les "numéros Andurandy", cités dans la présente étude, renvoient à ce Répertoire ; ces mêmes numéros ont été portés par Andurandy lui-même sur les pièces correspondantes des archives de l'abbaye, actuellement aux Archives Départementales de Tarn-&-Garonne à Montauban.
art. article
Bernard-Bruel AUGUSTE BERNARD, ALEXANDRE BRUEL, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny,* 6 tomes (Paris 1876 - 1903).
BN Bibliothèque Nationale (Paris)
BSATG Bulletin de la Société Archéologique de Tarn-&-Garonne (Montauban)
c. caput
Caspar MGH, Epistolae Selectae, t. 2 (Berlin 1920 - 1923), Das Register Gregors VII, ed. Erich Caspar.
CCCM Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis (Turnhout).
CCMon Corpus Consuetudinum Monasticarum.
CCSL Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout).
ch. chapitre
Chronique d'Aymeric de Peyrac - Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 4991-A, contenant aux folios 152 - 178 la Chronique des abbés de Moissac et des comtes de Toulouse dans leur qualité d'abbés séculiers de Moissac, par Aymeric de Peyrac, abbé de Moissac de 1377 à 1406. Cette chronique a été éditée et traduite par mes soins: *Aymeric de Peyrac, abbé de Moissac de 1377 à 1406. Chronique des Abbés de Moissac,* éditée, traduite et annotée par REGIS DE LA HAYE (Maastricht - Moissac 1994).
col. colonne(s)
DACL Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (Paris 1907 - 1953)
DHGE Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 - ...)
Doat Paris, BN, collection Doat : copies de documents réunies entre 1663 et 1670 en 258 volumes par Jean de Doat (voir l'Introduction).
DS HENRICUS DENZINGER, ADOLFUS SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Rome 1965[23])
Dufour 1972 JEAN DUFOUR, *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac* (Genève - Paris 1972 = Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV[e] Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V, Hautes Etudes médiévales et modernes, 15).
Dufour 1981 JEAN DUFOUR, *La composition de la bibliothèque de Moissac à la lumière d'un inventaire du XVII[e] siècle nouvellement découvert,* in : Scriptorium 35 (1981), p. 175 - 226.
Dufour 1982 JEAN DUFOUR, *Manuscrits de Moissac antérieurs au milieu du XIIe siècle et nouvellement identifiés,* in : Scriptorium 36 (1982), p. 147 - 173.
f. folio
G Archives Départementales de Tarn-&-Garonne, série G ; inventaire : GEORGES BOURBON, CHARLES DUMAS DE RAULY, *Inventaire-sommaire des archives départementales antérieures à 1790. Tarn-et-Garonne. Archives religieuses. Séries G et H* (Montauban 1894).

Gayne	Pierre Gayne, *Dictionnaire des paroisses du diocèse de Montauban* (Montauban 1978).
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig 1901 - ...)
l.	ligne(s)
lat.	latin
LexMA	Lexikon des Mittelalters
lib.	liber
Mansi	J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 tomes (Florence - Venise 1759 - 1798 = reprint Graz 1960 - 1961).
MGH, SS	Monumenta Germaniae Historica (Hannover - Leipzig 1826 - ..), Scriptores
Migne, PL	J.P. Migne, Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Series latina (Paris 1844 - 1864)
Moissac et l'Occident	*Moissac et l'Occident au XI*^{e} *siècle. Actes du colloque international de Moissac, 3 - 5 mai 1963* (Toulouse 1964).
Moulencq	François Moulencq, *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne. Diocèse, abbayes, chapitres, commanderies, églises, seigneuries,* 4 tomes (Montauban 1879 - 1894 ; réédités sous le titre "Histoire du Tarn-et-Garonne", Paris 1991).
Müssigbrod	Axel Müssigbrod, *Die Abtei Moissac 1050 - 1150. Zu einem Zentrum Cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich* (Münster 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, Band 58)
n.	numéro
Quercy Roman	Marguerite Vidal, Jean Maury, Jean Porcher, *Quercy Roman* (La-Pierre-Qui-Vire 1959)
r.	recto
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain 1900 - ..)
RHF	J. Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (Paris 1738 - 1904)
Rupin	Ernest Rupin, *L'abbaye et les cloîtres de Moissac* (Paris 1897 = reprint Treignac 1981)
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1942 - ..)
t.	tome(s)
v.	verset(s) ; verso
De Valous	Guy de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XV*^{e} *siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre. Tome 1*^{er} *: L'abbaye de Cluny ; tome 2 : L'ordre de Cluny* (Paris 1970^{2}).

Repères chronologiques

Papes
Léon IX : 1048 - 1054
Victor II : 1055 - 1057
Etienne X : 1057 - 1058
Nicolas II : 1058 - 1061
Alexandre II : 1061 - 1073
Grégoire VII : 1073 - 1085
Victor III : 1086 - 1087
Urbain II : 1088 - 1099
Pascal II : 1099 - 1118
Gélase II : 1118 - 1119
Calixte II : 1119 - 1124
Honorius II : 1124 - 1130
Innocent II : 1130 - 1143

Abbés de Cluny
Odilon de Mercoeur : 994 - 1049
Hugues de Semur : 1049 - 1109
Pons de Melgueil : 1109 - 1122
Hugues II : 1122
Pierre de Mont-Boisier, dit le Vénérable : 1122 - 1156

Evêques de Cahors
Deusdedit : 1028 - 1031
Guillaume II : † avant 1047
Bernard II : 1047/1048 - 1053
Foulques : 1055 - 1063
Gérald Ier : 1067 - 1074
Etienne : 1079
Gérald II : 1080 - 1112
Guillaume III : 1113 - 1147

Rois de France
Henri Ier : 1031 - 1060
Philippe Ier : 1060 - 1108
Louis VI le Gros : 1108 - 1137
Louis VII le Jeune : 1137 - 1180

Abbés séculiers de Moissac
Gausbert de Gourdon : mentionné av. 1048 jusqu’à 1063
Raymond de Fumel : mentionné peu avant 1072
Bertrand de Fumel : mentionné 1072 - 1091
Gausbert de Fumel : mentionné 1097 - 1125
Bernard de Montanceix : mentionné 1129 et vers 1148

Comtes de Toulouse
Pons : 1037 - 1060
Guillaume IV : 1060 - 1088
Raymond IV de Saint-Gilles : 1088 - 1105
Bertrand : 1105 - 1108
Alphonse Jourdain : 1108 - 1147

Introduction

Lous estrangès couneïsson nostro bilo
Car soun histouèro es de peïro e de fer,
Elo siosquet celebrado entre milo
E d'èstre seus on nou pot qu'èstre fier.

4e couplet de l'hymne moissagais "La Mouïssaguéso"
(paroles de Camille Delthil, 1834 - 1902)

Pendant la dernière décennie du IIe millénaire, Moissac aura quelques anniversaires importants à fêter. Avant de célébrer, en 2006, le XVe Centenaire de l'abbaye, fondée, comme le voulait une tradition légendaire, mais toujours âprement défendue par les moines, en l'an 506, nous commémorerons en 1996 la visite en l'abbaye de Moissac du pape Urbain II qui, le 13 mai 1096, y consacra le maître-autel. Puis, l'an 2000 verra le IXe Centenaire de l'achèvement du cloître, selon le texte de la plaque de marbre, apposée sur le pilier central de la galerie ouest du cloître :

ANNO : AB INCARNA[-]
TIONE . ÆTERNI
PRINCIPIS . MILLESIMO
CENTESIMO . FACTUM .
EST . CLAUSTRUM . ISTUD .
. TEMPORE .
DOMNI .
ANSQUITILII .
ABBATIS :
AMEN .
. V . V . V .
. M . D . M .
. R . R . R .
. F . F . F .

En l'an 1100 depuis l'Incarnation de l'Eternel Un, ce cloître a été construit, du temps de dom Ansquitil, abbé. Amen.

Le cloître de Moissac bénéficie d'une renommée internationale. Il est, avec le tympan, un témoignage lumineux de l'apogée de l'abbaye de Moissac pendant la seconde moitié du XIe et la première moitié du XIIe siècle. Nous allons donc étudier le premier siècle clunisien de Moissac, celui des abbés Durand de Bredons,[1] Hunaud de Layrac,[2] Ansquitil[3] et Roger. Moissac est visité chaque année par plus de 50.000 personnes, – dont certains restent plusieurs semaines et d'autres affluent et refluent comme des vagues de la mer. Ce sont surtout le cloître et le grand portail qui focalisent l'intérêt. Mais la célébrité du cloître ne fait-elle pas trop vite oublier le reste ? Car il y a encore, à l'abbaye de Moissac de la fin du XIe siècle, la gestion du temporel, la construction des bâtiments conventuels, les activités du scriptorium, la production des splendides manuscrits, et la vie spirituelle et pastorale des dépendances, prieurés et

[1] Bredons, aujourd'hui Albepierre-Bredons (Cantal, arr. Saint-Flour, canton Murat).
[2] Dans la littérature sur Moissac, cet abbé est généralement appelé Hunaud de Gavaret. Nous lui préférons le nom qu'il se donne lui-même : Hunaud de Layrac (Bernard-Bruel, t. 4, n. 2990). ─ Le nom de l'abbé Hunaud figurant dans les actes sous les formes Hunaldus et Unaldus, on doit en conclure que l'*h* n'était pas aspirée. Nous considérons donc l'h d'*Hunaud* comme muette. ─ Layrac (Lot-&-Garonne, arr. Agen, canton Astaffort).
[3] Dans les actes contemporains, le nom d'Ansquitil s'écrit de multiples façons : Ansquitilius, Ansquilius, Asquitilius, Asquitinius, Ansquitinus, etc. Puisqu'il faut bien s'en tenir à une seule graphie, nous préférons celle de l'épigraphie, donc celle du "pilier de consécration" : Ansquitil (Ansquitilius).

églises. Puis, on retiendra – car les éléments que l'on vient de citer n'en sont que les porteurs – le rôle spirituel joué par les abbés de Moissac dans la nécessaire et salutaire réforme grégorienne, doublée de la réforme monastique de Cluny.

Pendant la seconde moitié du XIe et le début du XIIe siècle, l'abbaye bénédictine de Moissac connaît son apogée. Uni à Cluny en 1048, le monastère, réformé, retrouve la fraîcheur de la Règle de saint Benoît. Un demi-siècle après son affiliation à Cluny, l'abbaye est arrivée au sommet de sa gloire, grâce à l'exemplarité de l'observance de la règle et la profondeur de sa spiritualité, grâce à son large rayonnement culturel et artistique, grâce aussi à sa richesse et à la puissance de Cluny. Moissac vit son apogée.

Il nous reste de nombreux témoins de cette époque. Nous nous demanderons tout naturellement quel est le contexte général de l'histoire de l'église de la seconde moitié du XIe siècle et du début du XIIe. Puis, nous consulterons les archives, les écrits qui nous apprennent l'esprit, la spiritualité du monachisme et la théologie de cette époque. Le contexte historique, théologique et spirituel nous permet-il de mieux comprendre l'iconographie du cloître et du portail ?

Voilà l'objet de cette étude.

But et méthode

Nous esquisserons d'abord quelques grandes lignes de l'histoire de l'église au XIe - XIIe siècle, nécessairement trop générales, mais indispensables à la compréhension de l'époque de la construction du cloître. Nous verrons ensuite, en étudiant le contexte historique, ecclésiologique et théologique, que l'histoire de l'abbaye de Moissac ne diffère pas essentiellement de ce que nous constatons ailleurs, que Moissac s'intègre parfaitement dans l'esprit de l'époque et dans le mouvement des idées. Enfin, la troisième partie de cette étude montrera que l'iconographie du cloître et du grand portail ne peut être bien comprise qu'à condition de la situer dans le contexte des événements qui bousculèrent l'église d'alors, qu'à condition de se pénétrer de la pensée théologique et philosophique, la spiritualité, les lectures et la vie des milieux monastiques du XIe siècle et du début du XIIe siècle. L'étude de l'iconographie nous conduira aussi à nous poser la question : le cloître de Moissac possède-t-il un thème directeur, ou est-il une "collection" non-thématique ? Une déambulation dans le cloître ressemble-t-elle à la promenade décousue des *Tableaux d'une Exposition* de Moussorgsky, une suite, une juxtaposition de tableaux, très différents les uns des autres, reliés seulement par le thème musical de la promenade ? Ou, au contraire, le cloître constitue-t-il une unité thématique comme la *Via Crucis* de Franz Liszt ? Y a-t-il un thème directeur ? Nous reposerons la même question pour le clocher-porche. Le portail possède-t-il un programme iconographique ? Y a-t-il un rapport entre l'iconographie du cloître et celle du portail ? Quel est le but de la salle haute et du porche (que l'on a appelé narthex) ? Questions difficiles, qui nous conduisent au coeur de la pensée monastique, au coeur de l'histoire dogmatique, et au coeur du message théologique que Dom Durand, Dom Hunaud et Dom Ansquitil voulurent transmettre à leurs moines ... et à nous, croyants du XXe/XXIe siècle. Mais ... n'est-ce pas la théologie de Cluny ?

Je suis pleinement conscient des dangers d'une approche pluridisciplinaire. En effet, s'il est absolument nécessaire, pour comprendre le Moyen Age, de développer une vision intégrale, embrassant l'homme dans sa totalité, tel qu'il a été forgé par les influences sociologiques, économiques ou théologiques – éléments qui, tous, déterminent les mentalités et la spiritualité Ä, il est absolument impossible à un seul chercheur d'embrasser la totalité de la question. On ne peut être spécialiste en tout, en patristique, en économie, en diplomatique, en liturgie, en agronomie, en histoire dogmatique et en droit canon. D'ailleurs, certains domaines, comme par exemple l'histoire de la technique au Moyen Age et ses implications sociales, n'ont presque pas été étudiées.[1] Certains domaines resteront à tout jamais fermés. Sur les techniques de construction au XIe et au XIIe siècle, nous ne possédons pratiquement pas de sources contemporaines, qu'elles soient iconographiques ou narratives.[2] Aussi m'efforcerai-je au moins de répondre aux questions les plus importantes. Comment pense un moine clunisien du XIe siècle ? Quel

---

[1] André Wegener Sleeswyk, *Hoe schrijven we de geschiedenis van de middeleeuwse techniek ?,* in : Leidschrift. Historisch tijdschrift 8 (1992), p. 23 - 41.
[2] Günter Binding, *Baubetrieb im Mittelalter* (Darmstadt 1993).

est son univers mental, quelle est sa spiritualité ? Quelles sont les lectures dont il nourrit sa pensée ? Dans quel monde économique, politique et social vit-il ? Quelles sont ses conceptions philosophiques et théologiques ? Comment prie-t-il ? Il est évident que tout cela influe sur son psychisme, sur sa mentalité, et sur la façon dont il construira son cloître, dont il concevra le grand portail, et dont il arrêtera les choix iconographiques pour la décoration de son couvent.

A ce propos, enfonçons une porte que j'espérais ouverte, mais que je vois souvent fermée. Il faut se méfier des anachronismes. L'interdisciplinarité, telle que je la pratique, n'est pas une mode scientifique, mais constitue *le caractère même de la pensée du Moyen Age,* qui ne connaissait pas encore, loin s'en faut, la différenciation, disons même le cloisonnement, entre les disciplines scientifiques. C'est à partir de cette interdisciplinarité que travaillait l'architecte qui, selon Vitruve, devait avoir "de la facilité pour la rédaction, de l'habileté dans le dessin, des connaissances en géométrie ; il doit avoir quelque teinture de l'optique, posséder à fond l'arithmétique, être versé dans l'histoire, s'être livré avec attention à l'étude de la philosophie, connaître la musique, n'être point étranger à la médecine, à la jurisprudence, être au courant de la science astronomique qui nous initie aux mouvements du ciel".[1] A l'époque qui nous occupe ici, la théologie englobe tout ce que nous appelons aujourd'hui le droit canon, la philosophie, la christologie, l'ecclésiologie, la théologie morale et dogmatique, l'exégèse, l'histoire de l'église et même l'histoire tout court, mais elle comprend aussi l'architecture et l'art – ou, du moins, ce que nous appelons 'art' aujourd'hui. Comme nous le verrons, l'architecture est théologique. Dire de la vie du Moyen Age qu'elle était imprégnée par la foi, est trop peu dire. Il y a bien davantage : il y a une conception unitaire de la réalité, une vision interactive de tous les mondes qu'aujourd'hui nous séparons si soigneusement, une unité entre la réalité visible et invisible. C'est une pensée construite sur la philosophie platonicienne et néo-platonicienne, une conception de la réalité qui suppose l'unité fondamentale de la réalité. Voilà la véritable clé de toute cette époque. J'y reviendrai tout à travers cette étude.

Vaste programme, il est vrai. Aussi, je ne prétends nullement avoir le dernier mot, bien au contraire, et je terminerai cet ouvrage par une citation de saint Bernard, qui montre bien que je ne me considère que comme un pèlerin, sur une route qui est longue, très longue.

En outre, le lecteur verra souvent transparaître à travers les pages de ce livre des opinions personnelles, des hypothèses, des idées, des certitudes personnelles, des doutes, et aussi des conceptions que, peut-être, tout le monde ne partage pas. Que l'on se rassure. Avec Raymond Oursel, je crois que "l'historiographie impartiale n'existe pas".[2] Et je fais mien ce qu'écrivit René Rémond : "Il n'y a pas, il ne saurait y avoir sur l'histoire de regard absolument innocent. Sans qu'il faille conclure pour autant que l'objectivité est impossible, toute lecture du passé porte la marque de son temps et exprime une personne. L'honnêteté ne commande-t-elle pas d'énoncer en pleine lumière ses présupposés?"[3] Moi aussi, je crois qu'aucun auteur n'est parfaitement neutre. Mieux, il faut avoir un minimum d'affinité avec le sujet que l'on traite. Autant le dire clairement : le lecteur verra transparaître à travers les lignes de cet ouvrage un auteur interpellé par l'interrogation du mystère de la foi. Pour comprendre, il faut comprendre soi-même. Oserais-je dire qu'il faut être croyant pour pleinement comprendre Moissac ? J'ose.

Sources historiques

Cette étude a été écrite à partir d'un large éventail de sources. D'abord, j'utilise les sources historiques habituelles, celles des archives, les sources qui nous renseignent sur l'administration de l'abbaye ; puis, j'utilise les manuscrits moissagais de l'époque de floraison, contenant les ouvrages des pères de l'église et des auteurs du Moyen Age, qui nous donnent une idée des lectures des moines ; mais j'utilise également l'architecture des bâtiments de l'abbaye et l'iconographie du cloître et du tympan, que je situe dans le contexte de la théologie, de la philosophie et de la spiritualité de cette époque. Enfin, je n'oublie pas la liturgie. Tout cela forme un ensemble. Si nous voulons comprendre Moissac, nous devons faire abstraction de notre mode de pensée, nous devons nous transporter à l'époque que nous étudions, lire ce

---

[1] Vitruve, De Architectura, lib. 1, c. 1, cité d'après la traduction de : Ch.-L. Maufras, *L'Architecture de Vitruve,* t. 1 (Paris 1847), p. 29.

[2] Raymond Oursel, *Evocation de la chrétienté romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), p. 88.

[3] René Rémond, *Introduction à l'histoire de notre temps. 1. L'Ancien régime et la Révolution, 1750 - 1815* (Paris 1974 = Points Histoire, 12), p. 16.

que lisaient les moines, essayer de comprendre ce qu'ils vivaient et pensaient, étudier la liturgie telle qu'ils la célébraient, prier comme ils priaient. Nous devons surtout nous dépouiller de l'arrogance intellectuelle du XXe siècle. Et nous devons étudier, comme une formidable source historique, l'oeuvre sculptée elle-même : le cloître et le tympan nous disent davantage sur la pensée des moines que les plus longs traités théoriques qui, d'ailleurs, n'existent pas. Oui, le bâtiment peut nous aider à connaître la pensée et les idées des concepteurs.[1] A condition, bien sûr, de savoir "lire". Aussi, dans la troisième partie de cette étude, nous allons fréquemment arpenter le cloître, et nous nous arrêterons longtemps dans la salle haute, dans le porche et devant le tympan. Et nous entendrons les pierres parler.

La première source historique est donc constituée par le fonds des archives de l'abbaye. La deuxième source est la bibliothèque, la collection des manuscrits, écrits ou reçus par les moines, et qui nourrissaient leurs pensées. Malgré de nombreuses pertes, il nous reste encore de quoi assurer de longues années de recherches.[2]

Sous l'Ancien Régime, les archives et les manuscrits de l'abbaye étaient conservées dans deux petites salles voûtées (encore intactes aujourd'hui) au-dessus des chapelles Saint-Cyprien et Saint-Benoît et de la sacristie. On y accédait par l'escalier en colimaçon qui monte de l'église à l'orgue. C'est par là que passaient les officiels qui en 1669 dressèrent un procès-verbal de l'état des bâtiments de l'abbaye: *"Nous aurions esté dans deux Chambres voutées servant a tenir les titres et papiers de l'abbaye"*.[3]

En avril 1792, après la suppression, intervenue en 1790, du chapitre abbatial de Moissac et la confiscation de ses biens par le nouveau pouvoir révolutionnaire, Antoine Ducasse, administrateur du Directoire du district de Lauzerte, et Jacques Celsis, officier municipal de Moissac et Lugan, archiviste, firent un "Inventaire des titres papiers et documents qui se sont trouvés aux archives du cydevant chapitre St. Pierre de Moissac, et dans celles de la cydevant abbaïe de laditte ville". Ce précieux document se trouve aux Archives Municipales de Moissac.[4] Cet inventaire contient une description des pièces volantes analysées dans le Répertoire d'Andurandy, mais aussi de celles qui n'ont pas été répertoriées par Andurandy. Les deux parties constituent chacune la moitié de l'inventaire. Ce document capital nous fait connaître le contenu des archives au moment de la suppression du chapitre. Les archives étaient déposées dans deux pièces. Dans la première, il y avait "une vieille armoire a quatre portes et deux tiroirs, remplie des papiers que nous avons veriffié ainsi que divers parchemins et que nous avons reonnu inutilles et de rebut". Ensuite, on trouva "un vieux coffre fort, ferré avec des lames de fer et trois serrures, et dans lequel nous avons trouvé des vieux papiers rongé des rats et tres délabrés". Dans cette première pièce se trouvait le "Répertoire d'Andurandy", aujourd'hui aux Archives Municipales de Moissac. A l'aide de ce répertoire, les archivistes collationnaient tout le fonds. Ils trouvaient encore d'autre documents, dont ils formaient des liasses. Enfin, ils examinaient le contenu d'une "armoire dans les memes archives place en entrant a main gauche composé de douze loges".[5] Ils y trouvaient entre autres des "livres de chant dune ecriture ancienne et un manuscrit et dautres livres dune inpretions gauthique lesquels nous avons comptés et qui se sont trouvés en nombre savoir pour les dits livres de chant dix sept et pour les autres vieux livres vingt deux".[6] Dans la seconde chambre des archives "qui est la principale des susdittes archives", les documents étaient rangés, d'un côté, sur "des rayons et (...) soixante dixsept tiroirs (...) et (...) deux placart ou armoires joignant dont lune de chaque cotte et a deux portes chacun", de l'autre côté dans "un armoire a douze petites portes a serrure avec huit clefs a huit des dittes serrures", en bois de chêne. Il y avait, pour permettre la consultation des documents, deux tables et huit chaises.[7] Enfin, il y avait trois inventaires, établis en 1695.[8] On remarquera dans cet inventaire l'absence de cartulaires, qui auraient certainement été conservés par le

[1] Hélène Toubert, *Iconographie et histoire de la spiritualité médiévale*, in : Revue d'Histoire de la Spiritualité 50 (1974), p. 265 - 284.
[2] Sur les archives de Moissac, voir : Mathieu Méras, *Guide des archives de Tarn-et-Garonne* (Montauban 1972), p. 27 - 28. - Sur les manuscrits de Moissac : Dufour 1972, 1981 et 1982.
[3] ADTG, G 581, f. 194.
[4] AM Moissac, JJ 10.
[5] Ibidem, f. 55r.
[6] Ibidem, f. 57v.
[7] Ibidem, f. 76r.
[8] Ibidem, f. 76rv (premier tome), f. 81v (second tome), f. 89v (troisième tome).

nouveau pouvoir.

Une partie du fonds de l'abbaye fut transférée par le pouvoir révolutionnaire à Lauzerte, chef-lieu de canton du département du Lot, auquel appartenait Moissac avant la création du Tarn-&-Garonne en 1808. Une autre partie resta à Moissac et fut oubliée dans des placards ...

Les archives et la bibliothèque ne souffrirent pas tant de l'administration révolutionnaire que de l'incurie pré-romantique du libéralisme du début du XIXe siècle. En 1832, Adrien Lagrèze-Fossat visita pour la première fois les archives de l'abbaye, du moins celles qui étaient restées à Moissac. Il écrit : "Je visitai pour la première fois les archives de l'abbaye. Elles étaient alors dans l'état le plus déplorable. Les carreaux de l'unique fenêtre qui éclaire la salle étaient presque tous brisés, les portes ne fermaient plus, toutes les boiseries avaient disparu, et les liasses, la plupart éventrées, gisaient pêle et mêle sur des dalles avec des actes officiels du temps du Directoire et de l'Empire qu'on y avait très-probablement transportés à la hâte, pour les cacher, en 1814 et 1815. Ce n'est pas tout : un grand nombre de titres avaient été détruits par des moisissures, d'autres maculés par les déjections des animaux nocturnes, quelques-uns lacérés par des mains inconnues et dépouillées des sceaux qui attestaient leur authenticité ; enfin il ne restait pas très-certainement un dixième des dossiers inventoriés en 1792. Tout ce qui manquait avait été pris, disait-on, par des relieurs de Moissac et des villes voisines".[1] Puis, plus loin : "Les titres de l'abbaye furent dans cet état d'abandon jusques en 1840. La fabrique de l'église Saint-Pierre ayant eu besoin, vers cette époque, de la salle où ils étaient déposés, l'administration municipale les fit enlever et porter à l'hôtel-de-ville".[2] C'est donc à la mairie que Lagrèze-Fossat consulta les archives de l'abbaye, jusqu'en 1859, année où le préfet de Tarn-&-Garonne ordonna le transfert du fonds à la préfecture de Montauban. C'est à Montauban que le fonds fut classé. L'inventaire des archives du "chapitre abbatial de Moissac", comptant 239 articles, parut en 1894.[3]

Cependant, les déménageurs de 1859 n'avaient pas tout emporté... Quelques débris du fonds de l'abbaye étaient restés à la mairie de Moissac, et sont conservés aujourd'hui aux Archives Municipales de Moissac.[4] Mentionnons surtout le précieux "Répertoire d'Andurandy", établi en 1730 par Evariste Andurandy, prêtre de la paroisse de Saint-Jacques de Moissac et vicaire de Saint-Michel, contenant l'inventaire des pièces volantes, numérotées de 1 à 7508. Mais il y avait aussi des pièces non-répertoriées, et dont on ignorait, il y a peu, jusqu'à l'existence. Il faut dire que les archives municipales de Moissac étaient passablement négligées. Un beau lundi de 1977, les femmes de ménage ayant fait le nettoyage des combles de la mairie, tout un chargement de pièces d'archives et de chartes partit dans un camion de la ville de Moissac à la décharge publique de Viarose. Un ferrailleur castelsarrasinois, qui se trouvait là lors du déchargement du camion municipal, en sauva un certain nombre, qu'il revendit aussitôt à l'Association Lagrèze-Fossat, qui aujourd'hui les conserve précieusement. L'une des pièces sauvées de la décharge publique était un inventaire des manuscrits de la bibliothèque de Moissac, pièce d'une importance capitale pour l'histoire de la bibliothèque abbatiale de Moissac, et qui fut l'objet d'une étude par le grand spécialiste du scriptorium moissagais, Jean Dufour, étude parue dans la revue de renommée internationale *Scriptorium.*[5] Le fait que d'importants documents provenant du fonds d'archives de l'abbaye traînaient encore au grenier de la mairie de Moissac, prouve que les déménageurs de 1859 n'avaient pas tout emporté, que le ménage n'y était pas fait régulièrement, et que la personne ayant en charge les archives de Moissac, fort estimée en son temps, l'était décidément trop.

Si les cartulaires ont disparu, de nombreuses chartes ont été conservées en copie dans la "Collection Doat" à la Bibliothèque Nationale à Paris. Cette collection de 258 volumes de copies de documents sur l'histoire des provinces du Sud-Ouest a été formée par Jean de Doat († 1683), président de la Chambre des Comptes de Navarre. Ce Jean de Doat porta le nom de la seigneurie de Doat, près de Montaner, à 8 km au nord-est de Pau.[6] Entre 1663 en 1670, il réalisa dans un grand nombre de dépôts d'archives des copies d'actes anciens qui présentaient un intérêt historique, pour le compte de Pierre de Carcavy,

---

[1] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 1 (Paris 1870), p. IX.
[2] Ibidem, p. X.
[3] Georges Bourbon, Charles Dumas de Rauly, *Inventaire-sommaire des archives départementales antérieures à 1790. Tarn-et-Garonne. Archives religieuses. Séries G et H* (Montauban 1894), numéros 536 à 774 de la série G.
[4] AM Moissac, série JJ, numéros 1 - 21.
[5] Jean Dufour, *La composition de la bibliothèque de Moissac à la lumière d'un inventaire du XVIIe siècle nouvellement découvert*, in : Scriptorium 25 (1981), p. 175 - 226.
[6] Doat, lieu dit à 2 km au nord de Montaner (Pyrénées-Atlantiques, arr. Pau, ch.l.c.).

bibliothécaire de Colbert. Accompagné d'un valet de chambre, de deux laquais et de huis copistes, il fit une grande tournée en Guyenne en Languedoc.[1] Doat vint à Moissac en 1668. La copie des titres du chapitre et de l'hôtel de ville occupa les copistes jusqu'au printemps de 1669.[2] Les chartes moissagaises se trouvent dans les volumes 127 à 131 de la "Collection Doat", à la Bibliothèque Nationale. Le volume 127 contient les chartes de la ville, les volumes 128 à 131 celles de l'abbaye.

Autre source de première importance pour l'histoire de l'abbaye : la Chronique des Abbés de Moissac, écrite par Aymeric de Peyrac, abbé de Moissac de 1377 à 1406. Il s'agit d'un manuscrit aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale, comportant une chronique des papes, des rois de France, des abbés de Moissac et des comtes de Toulouse.[3] Je me permets de renvoyer à l'édition de cet ouvrage, préparée par mes soins.[4]

Enfin, il y a les manuscrits. Au XVII[e] siècle, l'abbaye possédait encore entre 260 et 280 manuscrits médiévaux, dont aujourd'hui quelque 160 sont conservés.[5] Les chanoines du XVII[e] s'en désintéressaient désintéressaient complètement ; ils en faisaient parfois cadeau à des visiteurs. En 1678, l'abbé commenditaire Jean-François d'Estrades autorisa Colbert à prélever les manuscrits qu'il jugeait utiles à sa collection des sources de l'histoire de France. Pour en dresser le catalogue, Nicolas-Joseph Foucault, intendant de la Généralité de Montauban, dépêcha à Moissac Raymond de Fouilhac, et écrivit à Colbert : *« Je vous asseure que, si je ne feusse advisé d'y envoyer M. Fouilhac, les rats et la poussière auraient achevé l'anéantissement de ces anciens monuments, que l'ignorance et la négligence des moynes et des chanoines de cette église avoient desjà fort avancé »*.[6] Colbert reçut 144 manuscrits, qui sont conservés pour la plus grande part, depuis 1732, à la Bibliothèque Royale, puis Nationale, à Paris. Grâce à ce pillage légal, plus de la moitié de la bibliothèque médiévale de Moissac a pu être sauvée.

Telles qu'elles nous sont parvenues, les archives et la bibliothèque de Moissac présentent de regrettables lacunes, mais elles sont en même temps, compte tenu des péripéties, et en comparaison avec d'autres fonds ecclésiastiques de l'Ancien Régime, d'une grande richesse. Disparus, hélas, les cartulaires ; conservés, heureusement, beaucoup d'originaux. Disparus, les comptes et la plus grande partie des manuscrits liturgiques ; mais conservée, une grande partie des manuscrits de l'époque de floraison de Moissac.

Mais surtout, pendant que l'on démolit l'église de Cluny, pendant que l'on fit sauter à la dynamite le grand portail de Cluny, Moissac conservait son cloître et son grand portail. En effet, la troisième source de notre connaissance de l'histoire et de la spiritualité de l'abbaye est le bâtiment lui-même, son plan, son élévation, ses mesures, sa disposition et surtout son iconographie.

Le monastère de Moissac, tel qu'il a été conservé, comporte des éléments de plusieurs époques. Le cloître remonte à la fin du XI[e] siècle. Si les arcades ont été reconstruites pendant la seconde moitié du XIII[e] siècle, l'ordre des chapiteaux, comme l'a démontré Stefan Trümpler,[7] n'a pas été modifié. Le clocher-porche, avec le célèbre tympan, a été construit au début du XII[e] siècle. Vers la fin du XII[e], l'église abbatiale, consacrée sous Durand de Bredons, en 1063, fut remplacée par une église à coupoles. Celle-ci a dû céder la place, au XV[e] siècle, à une église gothique à nef unique. Les bâtiments conventuels ont été reconstruits pendant la seconde moitié du XII[e] siècle, sous l'abbé Bertrand de Montaigu.

Ainsi, une grande partie des bâtiments de Moissac a été perdue, mais l'essentiel, du moins pour ce qui concerne la période d'apogée de Moissac, la seconde moitié du XI[e] et la première moitié du XII[e], a été préservée : le cloître, pratiquement intact; le clocher-porche, intact ; une grande partie des archives,

---

[1] Dictionnaire de Biographie Française, t. 11, col. 407 - 408, s.v. Doat (R. le Blant).
[2] Maurice Souleil, *Les recherches de Doat dans les archives du Sud-Ouest de la France*, in : BSATG 49 (1921), p. 76 - 80.
[3] Paris, BN, ms. lat. 4991 A.
[4] *Aymeric de Peyrac, abbé de Moissac de 1377 à 1406. Chronique des Abbés de Moissac*, éditée, traduite et annotée par Régis de La Haye (Maastricht - Moissac 1994).
[5] Jean Dufour, *Les manuscrits liturgiques de Moissac*, in : Cahiers de Fanjeaux n□ 17 (1982), p. 119.
[6] Dufour 1972, p. 21 - 31.
[7] Stefan Trümpler, *Neue Forschungen zu Moissac* (Dissertation Bern 1987), résumé dans : Das Münster 1990, p. 166 - 167.

en original ou en copie ; enfin, plus de la moitié des manuscrits du Moyen Age.

Quant à la bibliographie se rapportant aux monuments de Moissac, elle est aussi décevante que la bibliographie proprement historique. Moissac a été à peine déblayé par les historiens d'art. Notre connaissance de l'iconographie de Moissac est relativement récente et comporte toujours d'importantes lacunes, de grands points d'interrogation, et de larges zones d'ombre. Il a fallu attendre les années 1830 pour que, tout simplement, l'on se rende compte de la valeur des monuments de Moissac.[1] C'est d'ailleurs à la même époque, vers 1830, que l'on a cessé la démolition de Cluny. Il a fallu attendre la seconde moitié du XIX[e] siècle pour qu'un auteur comme Pardiac commence à s'intéresser au symbolisme du portail et de l'église abbatiale.[2] Il a fallu attendre le XX[e] siècle pour que l'iconographie du tympan soit à peu près correctement interprétée : au XIX[e], on prenait le Dieu du tympan pour le roi Clovis,[3] et les personnages du trumeau pour Charlemagne et son neveu Roland.[4] La première description description des monuments et de l'iconographie de Moissac a été réalisée par Lagrèze-Fossat en 1874.[5] La première description comportant des photos et des illustrations n'a été réalisée qu'en 1897 par Ernest Rupin.[6] L'ouvrage de Lagrèze-Fossat, dépourvue d'illustrations, n'est consultable que sur place ! Au XX[e] siècle, on ne signale qu'une seule monographie sur l'art roman de Moissac, celle de Meyer Schapiro.[7] Ces derniers temps, Moissac bénéficie d'un regain d'intérêt, et la bibliographie s'étoffe. Nous Nous le verrons à la fin de cette Introduction.

La présente étude n'est donc pas seulement basée sur des recherches archivistiques, elle utilise aussi comme source le bâtiment lui-même et son iconographie. Je cultive, par rapport à cela, quelques convictions. Je ne crois pas et je n'ai jamais cru que les éléments iconographiques de l'abbaye de Moissac aient pu relever de la seule "fantaisie" des sculpteurs.[8]

D'abord parce que cela serait trop "moderne" : cela supposerait une conception de l'art comme ayant une autonomie, une valeur propre voire une existence propre, ce qui à cette époque est inconcevable. Les notions d'*art* et de *beauté*, telles que nous les connaissons aujourd'hui, ne peuvent pas être appliquées au Moyen Age.[9] En plus, cela supposerait aussi un désintérêt des moines pour la décoration de l'abbaye, ce qui paraît parfaitement incongru.

Ensuite, une telle explication paraît trop simple. Au Moyen Age, rien n'est simple. Ne nous abusons pas. Car, en réalité, une telle explication a tout l'air de n'être qu'un alibi pour se dispenser de rechercher le vrai sens des sculptures.

Enfin, et surtout, il y a une raison philosophique. Pour l'esprit du Moyen Age, religieux et prémoderne, toute la vie, tout l'environnement de l'homme, tous les événements de l'histoire et la totalité du monde qui l'entoure, sont religieux. Tout est "relié", tout est "religieux". Rien ne saurait être coupé de Dieu, car tout vient de Dieu et retourne vers Dieu. C'est le schéma de l'*exitus-reditus*, que saint Thomas d'Aquin, dans la scolastique du XIII[e] siècle, érigera en système de sa *Summa.* Tout est religieux. Et tout ce qui est religieux est signifiant. *Donc, tout est signifiant.* Le moine qui croit en cette conception du monde, ne créera pas un art non-signifiant, ne décorera pas son église de sculptures qui ne veulent rien dire. Ce serait la négation même du plus profond de son être qui est religieux, ce serait nier le sens même de la vie, ce serait, enfin, briser les fondements de la société médiévale. Le plus grand étonnement qui saisit aujourd'hui l'esprit moderne qui fréquente les pères de l'église, qui lit les exégètes du Moyen Age, concerne précisément cette propension à donner une signification à tout, jusqu'aux choses qui, pour notre mentalité moderne, ne sont que des détails insignifiants et n'exigent aucune interprétation allégorique ou symbolique. C'est l'une des clés les plus importantes de la compréhension

---

[1] François Boulet, *Histoire du monument historique de Moissac des origines à nos jours*, in : BSATG 115 (1990), p. 147 - 168.

[2] J.B. Pardiac, *Etudes archéologiques jointes à la description du portail de l'église Saint-Pierre de Moissac*, 2 vol. (Paris - Bordeaux 1859).

[3] ADTG, 116 T 1.

[4] J.M. Bouchard, *Monographie de l'église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 6.

[5] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historique sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874 ; reprint Treignac 1994).

[6] Ernest Rupin, *L'abbaye et les cloîtres de Moissac* (Paris 1897 ; reprint Treignac 1981).

[7] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac*, paru à l'origine dans The Art Bulletin, XIII, p. 248 - 351, 464 - 531 ; réimprimé dans : Meyer Schapiro, *Selected Papers, I, Romanesque Art* (New York 1977) ; puis réédité en anglais (New York 1985) et en français (Paris 1987). J'ai consulté l'édition française.

[8] Cf. Robert Delort, *La vie au Moyen Age* (Paris 1982 = Points Histoire, 62), p. 216 - 217.

[9] Jan A. Aertsen, *Schoonheid in de Middeleeuwen*, in : Millennium 5 (1991), p. 99 - 115.

du Moyen Age : tout est signification, toute chose porte un sens. On saisit d'emblée l'importance de cette constatation pour l'étude de l'iconographie de Moissac. Nous y reviendrons.

Tout cela peut aller jusqu'à soulever la question de la légitimité de la méthodologie, appliquée par certains historiens d'art à l'étude des monuments romans. Je rejoins en cela les grandes lignes de ce que disait en son temps – à mon avis à juste titre – Régine Pernoud.[1] Combien d'historiens d'art se sont cantonnés dans la seule description des formes (la description de ce que chacun peut voir sur place), ou dans la recherche d'influences, de modèles et de styles ? Comme si un créateur devait nécessairement imiter des modèles antérieurs et ne saurait faire preuve, justement, de créativité... Bien sûr, l'artiste a des modèles, et il les imite, parfois servilement. Mais il est aussi un créateur. En plus, ne faut-il pas étudier les oeuvres d'art "en elles-mêmes, dans la société qui les avait vu naître, répondant à ses besoins, à sa mentalité",[2] et, tout en étudiant styles, influences et imitations, reconnaître l'originalité de certains créateurs ou de certains mouvements ? On se rendra compte, alors, "à quel point tout art au Moyen Age est invention".[3]

Je suis parfaitement conscient des limites de cette étude. Tout en reconnaissant l'insuffisance de l'approche classique de l'histoire de l'art, je n'ai aucunement la prétention d'apporter des réponses définitives. Je reconnais aussi l'insuffisance de l'approche purement archivistique ou médiévistique, car les textes qu'on aimerait trouver n'existent pas, et ceux qui existent ne disent pas tout. Aussi, n'en déplaise l'usage universitaire, cet ouvrage n'est pas une thèse, mais un laboratoire.

Bibliographie

Je n'étonnerai personne en constatant que la bibliographie de l'abbaye de Moissac est très décevante au regard de l'importance qu'eut cette abbaye au Moyen Age. Les historiens regretteront d'abord l'absence de l'édition d'un cartulaire, outil de travail indispensable.[4] L'absence d'un ouvrage de référence se fait tout aussi cruellement ressentir. Les deux seuls ouvrages qui donnent un aperçu historique général, ceux de Lagrèze-Fossat et de Rupin, remontent au XIX[e] siècle[5] ! Ils ne répondent plus aux exigences scientifiques actuelles. J'ai pu constater, par exemple, que Lagrèze-Fossat écrit l'histoire de l'abbaye sans consulter les archives de l'abbaye[6]...! Le nombre d'études de détail est restreint : les Bulletins de la Société Archéologique de Tarn-et-Garonne *(BSATG)*, qui paraissent depuis bientôt 120 ans, ne contiennent que de rares articles sur notre abbaye.[7] Enfin, l'utilisation (ou plutôt : la non-utilisation) des travaux déjà édités laisse perplexe. Aux Archives Départementales de Tarn-&-Garonne à Montauban, j'ai dû me munir d'un coupe-papier pour ouvrir les pages du Cartulaire de Cluny, édité par Bernard et Bruel entre 1876 et 1903, preuve que depuis son édition il y a cent ans, aucun chercheur régional n'a eu la curiosité de consulter ce cartulaire, afin de l'interroger, par exemple, sur les liens de Moissac, pourtant seconde de Cluny,[8] avec la grande abbaye bourguignonne ! Depuis lors, le couteau de poche, hérité de mon père archiviste et historien, ne quitte plus mon cartable ; décidément, il fait partie de l'outillage indispensable du chercheur...

A signaler toutefois quelques excellentes études récentes : d'abord les Actes du colloque international de Moissac, tenu en 1963, à l'occasion du Neuvième Centenaire de l'abbatiale[9] ; les études études de Jean Dufour sur le scriptorium et les manuscrits, sa thèse de l'Ecole des Chartes parue en 1972,[10] complétée par deux importantes études ultérieures[1] ; les études de Joachim Wollasch *cum suis*

---

[1] Lire le chapitre "Gauches et maladroits", dans le livre de Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age* (Paris 1977), p. 15 - 36.

[2] Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age* (Paris 1977 = Points Histoire, 36), p. 25.

[3] Ibidem. Voir aussi le livre de Raymond Oursel, *Invention de l'architecture romane* (La-Pierre-Qui-Vire, Zodiaque, 1970).

[4] Je prépare actuellement l'édition d'un "Recueil des Chartes de l'Abbaye de Moissac".

[5] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, 4 tomes (Paris 1870 - 1874 pour les tomes 1 à 3, reprint Treignac 1994 ; Montauban 1940 pour le tome 4) ; Ernest Rupin, *L'abbaye et les cloîtres de Moissac* (Paris 1897 ; reprint Treignac 1981).

[6] Régis de La Haye, *Les chapelles de l'abbaye de Moissac au XVII[eme] siècle*, in : BSATG 111 (1986), p. 97.

[7] Cf. la remarque de Müssigbrod, p. 3 : "Die Anzahl ergänzender Spezialstudien blieb bemerkenswert gering".

[8] Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909 - 1789)* (Paris 1986), p. 317.

[9] *Moissac et l'Occident au XI[e] siècle. Actes du colloque international de Moissac, 3 - 5 mai 1963* (Toulouse 1964).

[10] Jean Dufour, *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac* (Genève - Paris 1972 = Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV[e] Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V. Hautes Etudes Médiévales et modernes, 15).

sur les obituaires clunisiens et moissagais[2] ; enfin, la récente étude médiévistique d'Axel Müssigbrod sur la première période clunisienne de Moissac.[3] Ce dernier livre est un véritable ouvrage de référence – mais seulement médiévistique – pour la période étudiée ; nous le citerons de préférence aux ouvrages de Lagrèze-Fossat et de Rupin. Les thèses de l'Ecole des Chartes de Claude-Gabrielle Barlangue[4] et de Marie-Christine Lefebvre-Becq[5] n'ont pas été publiées et restent confidentielles. Le récent ouvrage de Marcel Pacaut, *L'Ordre de Cluny,* ne mentionne que quelques rares fois l'abbaye de Moissac, qui selon cet auteur se trouve dans le *Lot*-&-Garonne.[6]

Du côté des historiens d'art, on aurait dû s'attendre à de nombreuses études, mais là aussi, à part quelques maîtrises et thèses qui ne quittent pas les secrétariats des universités, il n'y a guère, accessibles en librairie ou en bibliothèque, que le livre de Meyer Schapiro,[7] présenté lui aussi comme thèse (en 1929 !), et le *Quercy Roman* de 1959 qui décidément vieillit mal.[8] Phénomène paradoxal pour l'une des pricipales réalisations de l'art chrétien d'Occident, les monuments de Moissac ont connu une longue traversée du désert. Ce n'est que depuis les années 1970 que la recherche a repris. Ces deux dernières décennies, on constate un regain d'intérêt pour le grand portail.[9] En outre, un certain nombre de travaux, le plus souvent des études de détail, ont paru sur le cloître.[10]

A ce propos, c'est une joie de signaler le premier guide du cloître à l'usage de la catéchèse.[11]

Ces dernières années, Chantal Fraïsse conduit une recherche prometteuse sur les enluminures et les décorations des manuscrits de Moissac. Les premiers résultats de son travail sont déjà disponibles.[12]

Enfin, la dégradation du monument nécessitant des interventions urgentes, les responsables des Monuments Historiques ont consacré quelques études techniques aux problèmes de conservation du

---

[1] Jean Dufour, *La composition de la bibliothèque de Moissac à la lumière d'un inventaire du XVII[e] siècle nouvellement découvert*, in : Scriptorium 35 (1981), p. 175 - 226. - Jean Dufour, *Manuscrits de Moissac antérieurs au milieu du XII[e] siècle et nouvellement identifiés*, in : Scriptorium 36 (1982), p. 147 - 173.

[2] Joachim Wollasch et al. [réd.], *Synopse der cluniacensischen Necrologien*, 2 tomes (Münster 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39). - Axel Müssigbrod, *Zur ältesten Schicht der Toteneinträge im Necrolog von Moissac*, in : Frühmittelalterliche Studien 19 (1985), p. 350 - 378. - Axel Müssigbrod, *Quellen zum Totengedächtnis der Abtei Moissac*, in : Revue Bénédictine 97 (1987), p. 253 - 288. - Axel Müssigbrod, *Zur Necrologüberlieferung aus Cluniacensichen Klöstern*, in : Revue Bénédictine 98 (1988), p. 62 - 113 ; Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44).

[3] Axel Müssigbrod, *Die Abtei Moissac 1050 - 1150. Zu einem Zentrum Cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich* (Münster 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften 58). Voir mon compte rendu dans le BSATG 115 (1990), p. 275 - 276.

[4] Claude-Gabrielle Barlangue, *L'abbaye St. Pierre de Moissac des origines au début du XIV[e] siècle* (Paris 1952, Ecole des Chartes, positions de thèses).

[5] Marie-Christine Lefebvre-Becq, *Les plus anciennes chartes du monastère de Moissac. Edition critique* (Paris 1974, Ecole des Chartes, positions de thèses).

[6] Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909 - 1789)* (Paris 1986), p. 413.

[7] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987).

[8] Marguerite Vidal, Jean Maury, Jean Porcher, *Quercy Roman* (La-Pierre-Qui-Vire 1959).

[9] Bent Joergensen, *La composition du tympan de Moissac expliquée par une projection panoramique*, in : Cahiers de Civilisation Médiévale 15 (1972), p. 303 - 308. - Nourredine Mézoughi, *Le tympan de Moissac : études d'iconographie*, in : Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa n 9 (1979), p. 171 - 200. - Jochen Zink, *Moissac, Beaulieu, Charlieu - zur ikonologischen Kohärenz romanischer Skulpturen-programme in Südwesten Frankreichs und in Burgund*, in : Aachener Kunstblätter 56/57 (1988/1989), p. 73 - 182. - Peter K. Klein, *Programmes eschatologiques, fonction et réception historiques des portails du XII[e] s. : Moissac - Beaulieu - Saint-Denis*, in : Cahiers de Civilisation Médiévale 33 (1990), p. 317 - 349. ─ Piotr Skubiszewski, *Le trumeau et le linteau de Moissac. Un cas du symbolisme médiéval*, in : Cahiers Archéologiques 40 (1992), p. 51 - 90. ─ A signaler enfin la thèse inédite de Susan Dixon, *Power of the Gate* (1987), et celle de Eleanor Lorrain Scheifele, *Path to Salvation : The Iconography of the South Porch of Saint Pierre de Moissac* (Washington University, Saint Louis, Missouri, 1985).

[10] Stefan Trümpler, *Neue Forschungen zu Moissac* (Dissertation Bern 1987), résumé dans : Das Münster 1990, p. 166 - 167 ; Sophie Boisseau, *La sculpture du cloître de Moissac. Conditions stylistiques générales de l'oeuvre et analyse des différentes mains* (Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 1992/1993) ; Heike Schmid, *Les chapiteaux du cloître de Moissac. La vie des saints : recherches iconographiques* (Université de Toulouse-Le Mirail, 1992/1993, mémoire de maîtrise). Le livre de Marcel Durliat, *La sculpture romane de la route de Saint-Jacques. De Conques à Compostelle* (Mont-de-Marsan 1990), porte un titre trompeur : pour ce qui concerne Moissac, l'auteur ne parle pas de la sculpture du clocher-porche ni du tympan, et ne traite que de quelques chapiteaux du cloître.

[11] *Saint-Pierre à Moissac. Un livre-jeu pour visiter le cloître* (Montauban 1992).

[12] Chantal Fraïsse, *Le décor d'un recueil moissagais de vies de saints du XI[e] siècle : BN lat. 17002* (Université de Toulouse-Le Mirail, département d'histoire de l'art, mémoire de maîtrise, 1988/1989 ; Chantal Fraïsse, *La décoration des manuscrits moissagais de la fin du X[ème] au milieu du XI[ème] siècle* (Université de Poitiers, mémoire pour l'obtention du DEA, 1991/1992).

portail.[1]

Il reste un immense terrain en jachère. Il reste encore des dizaines de livres à écrire et de thèses à rédiger. La spiritualité des moines de Moissac, leur théologie, l'exégèse médiévale et leur influence sur ces hommes qui consacraient leur vie à Dieu, la liturgie de Moissac, les attitudes devant l'actualité profane et religieuse de l'époque, la place de Moissac dans l'histoire de l'église, voilà des thèmes qui n'ont encore jamais été abordés, ou très peu. Car Moissac, que raconte-t-il, sinon la rencontre des moines avec Dieu et l'histoire d'un monde transfiguré par la théophanie ? La présente étude, qui ne prétend nullement avoir le dernier mot fera entendre dans le concert des historiens du droit, des historiens de l'art, des médiévistes, des chimistes, des consultants en tourisme, des bibliothécaires, des archivistes, des chartristes et des hommes politiques, la voix de la théologie. Car cet éclairage concerne l'essentiel. Car n'oublions jamais que les moines ne faisaient pas de "l'art pour l'art", ne faisaient pas de la "gestion des biens" un moyen pour seulement accumuler des richesses, mais qu'ils étaient avant tout des religieux, des Bénédictins, des hommes qui avaient choisi une vie de contemplation et de prière, pour rendre gloire et louange à Dieu, et pour qui tout le reste était secondaire.

Présentation de cet ouvrage.

Le présent ouvrage étant assez volumineux, et le lecteur risquant fort de perdre le fil du discours, une courte présentation de son contenu s'impose. Cette présentation permettra en même temps de justifier certains choix quant à l'étendue du sujet, mais surtout quant à la méthodologie de mon approche.

La bibliographie étant ce qu'elle est, c'est-à-dire maigre, je ne suis pas parti d'un *status quæstionis*, mais j'ai remis l'ensemble du sujet sur l'établi. Archiviste de formation et de profession, je tiens au primat de la source écrite, et je me suis, autant que possible, reporté aux sources les plus authentiques, en n'utilisant les ouvrages d'auteurs que secondairement. Théologien, je tiens à replacer les événements dans le contexte de l'histoire dogmatique.

Sur le plan pratique, je suppose acquis auprès des lecteurs les généralités historiques, théologiques, philosophiques et iconographiques, me dispensant ainsi d'alourdir inutilement mon ouvrage de "fichiers" bibliographiques.

L'ouvrage est divisé en trois parties, qui s'articulent comme trois cercles concentriques, comme un grand "contexte", autour du thème central et du but ultime de mon étude : une meilleure compréhension de l'iconographie de Moissac.

La Première Partie, intitulée **Les Hommes,** traite du contexte historique. Le chapitre premier, intitulé *Le fond du tableau,* décrit, dans le § 1, *Une accélération de l'histoire,* le large contexte historique du XIe siècle, puis, dans le § 2, *Réformer l'église,* les mouvements de réforme de l'église (réforme grégorienne et réforme monastique), avant de s'arrêter brièvement à l'histoire de l'abbaye de Moissac avant son union à Cluny : § 3, *Moissac avant Cluny.* Car c'est une abbaye modeste, appauvrie, affaiblie par un abbé séculier, mais en tous points régulière, et fière de son ancienne fondation, que Cluny va recevoir en l'an 1048.

Le rattachement à Cluny inaugure pour l'abbaye de Moissac une toute nouvelle époque. Sous ses premiers abbés clunisiens, de 1048 à 1140 environ, Moissac vit son apogée. C'est le sujet du chapitre 2, *Les abbés du premier siècle clunisien.* Ce chapitre décrit, sur la base principalement des sources archivistiques, l'histoire de l'abbaye, successivement sous les abbés Durand de Bredons, 1048 - 1072 (§ 1) ; Hunaud de Layrac, 1072 - 1085 (§ 2) ; Ansquitil, 1085 - 1115 (§ 3) ; Roger, 1115 - 1131/35 (§ 4) ; Guillaume, vers 1135 (§ 5) et Géraud, vers 1140 (§ 6). On assiste dans ce chapitre au rôle actif que joue l'abbaye de Moissac dans la réforme, on assiste au grand mouvement de donations et de restitutions d'églises, à l'enrichissement de l'abbaye et à la limitation progressive des droits de l'abbé séculier. C'est à cette même époque que l'abbaye de Moissac construit les monuments encore conservés aujourd'hui, notamment le cloître (fin XIe siècle) et le clocher-porche (début XIIe siècle). La structure de ce chapitre 2 étant synchronique, celle des différents abbatiats, le chapitre 3, *La vie des moines,* tente de donner un

[1] Bernard Voinchet, *Le portail de Moissac,* in : Les Monuments Historiques de la France 4/1976, p. 20 - 25 ; Marie-Anné Sire, *Le problème de la conservation du décor sculpté du portail-sud de l'abbatiale Saint-Pierre à Moissac,* in : BSATG 109 (1984), p. 135 - 145.

aperçu diachronique de la vie des moines de Moissac en cette période. Les moines clunisiens étaient des intellectuels, dont l'occupation majeure était la célébration de la liturgie, et qui consacraient le reste du temps à la copie, à la lecture et à la méditation des textes des pères de l'église. Il est évident que cette vie méditative, réglée selon les préceptes de saint Benoît, a déterminé profondément leur spiritualité, leur "univers mental" comme on dit aujourd'hui, qui, à son tour, ne pouvait qu'avoir une influence déterminante sur l'iconographie que ces mêmes moines allaient créer. On apprend aussi, dans ce même chapitre, que l'abbaye, par ses obédiences, participe pleinement au travail pastoral de l'église. L'abbaye de Moissac est ouverte sur le monde. Cet aspect particulier du rayonnement de Moissac est le sujet du chapitre 4, *Les dépendances de l'abbaye au Moyen Age,* une étude aussi exhaustive que possible des dépendances, abbayes, prieurés et églises, de l'abbaye de Moissac. Ce chapitre est devenu – et je m'en excuse auprès du lecteur, mais comment faire autrement ? Ä, une énumération aride et parfaitement illisible. Et pourtant, il est bien nécessaire de montrer combien l'abbaye est tournée vers l'extérieur et participe pleinement à l'histoire de son époque et de sa région, le midi de la France.

Il est clair que le contexte historique, ce *"Sitz im Leben",* exposé dans la Première Partie, aura son importance quand on veut comprendre l'iconographie, qui pour une certaine part est déterminée ou marquée par les événements du siècle.

La Deuxième Partie, intitulée **L'Esprit,** conduit le lecteur vers le domaine culturel, philosophique et théologique. Le chapitre premier, intitulé *L'univers culturel,* débute, dans le § 1, *Le contexte culturel,* par une esquisse globale des interactions entre l'abbaye de Moissac et les différents facteurs culturels du midi de la France et d'autres régions d'Europe. Les liens directs avec l'iconographie sont évidents. Encore plus évidente, l'influence des lectures des moines sur leur spiritualité et sur l'iconographie de l'abbaye. C'est le sujet du § 2, *Les lectures des moines,* paragraphe également illisible, consistant principalement en une énumération des livres que lisaient les moines de Moissac, énumération réalisée sur la base des travaux de Jean Dufour. Pourtant, ce paragraphe est l'un des plus importants de mon ouvrage, en raison de mon choix méthodologique de n'utiliser dans mon argumentation, principalement quand il s'agit d'expliquer l'iconographie, aucun texte, d'un père de l'église ou d'un auteur médiéval, donc aucun ouvrage qui ne se trouvait pas avec certitude dans l'*armarium* de Moissac à la fin du XIe ou pendant la première moitié du XIIe siècle.

Le chapitre 2, *La pensée philosophique et théologique,* parle de l'histoire dogmatique et philosophique vers la fin du XIe et le début du XIIe siècle. La philosophie classique, la théologie patristique, systèmes paraissant pourtant immuables, sont secouées vers la fin du XIe par l'intrusion d'une grande nouveauté qui va révolutionner la pensée : la raison. Cette révolution philosophique, en cette période de réforme grégorienne, ne vient pas seule. Elle s'accompagne d'un réveil de la curiosité sur tous les plans : réveil de la conscience historique, réveil de l'exégèse, irruption d'une nouvelle ecclésiologie, et surtout d'une nouvelle théologie, systématique, que l'on a appelé pré-scolastique *(Frühscholastik).* La césure entre l'ancienne et la nouvelle façon de penser se situe assez précisément autour de l'an 1100. Elle est nettement présente dans l'iconographie de l'abbaye de Moissac. Le cloître, construit à la fin du XIe siècle, dégage un tout autre esprit que le clocher-porche, du début du XIIe siècle, dont la conception est très nettement systématisée. Ils sont le reflet, en réalité, de la théologie de leur temps.

Ces deux parties nous ayant donné, en deux cercles concentriques, l'un historique, l'autre théologique, le contexte dans lequel baigne l'abbaye de Moissac au moment de la construction de ses monuments, on peut aborder maintenant l'iconographie. C'est le sujet de la Troisième Partie, **Le Monastère.**

Le chapitre premier, *L'iconographie de Moissac,* débute par un paragraphe simplement descriptif : § 1, *Déambulation dans les bâtiments de l'abbaye.* Il contient une description de toute l'iconographie conservée de l'abbaye.

L'étude des sources de l'iconographie commence tout d'abord par les sources primaires les plus évidentes : les textes. Ce sont tout d'abord la Sainte Ecriture, mais encore les apocryphes, l'hagiographie, les textes liturgiques et les auteurs profanes. L'iconographie a été influencée aussi par l'actualité historique de l'époque.

Restent, après ce premier tour d'horizon, un grand nombre de chapiteaux et de représentations sculptées, qui ne trouvent aucune explication. Nous sommes là certainement devant le plus grand défi de l'iconographie de Moissac. C'est d'abord l'iconographie du cloître qui pose problème. Celle-ci est

étudiée dans le chapitre 2, *Lire les pères de l'église.*

Dans le premier paragraphe, *Le paradoxe dualiste,* je montre, partant d'une prière personnelle d'un moine de Moissac, combien sa pensée est biblique et dualiste. C'est une première clé d'explication iconographique. Le dualisme y est symbolisé par des thèmes de lutte, et par l'opposition d'animaux bénéfiques (aigles, oiseaux) aux animaux néfastes (lions).

Ces représentations que l'on a toujours mal comprises, sont-elles des fantaisies de l'artiste, ou bien des images destinées à "rendre visible l'invisible" ? Le § 2, sous ce même titre : *Rendre visible l'invisible,* entend répondre à cette question sur la base des textes patristiques que les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque. Le résultat est probant : un grand nombre de représentations des chapiteaux du cloître, le bestiaire, la faune et le flore, reçoivent une explication dans les textes des pères de l'église que les moines de Moissac lisaient.

En revanche, il s'avère impossible, dans la disposition des chapiteaux du cloître, et dans les thèmes iconographiques choisis, de découvrir un quelconque programme. On trouve bien un sens de déambulation, un début et une fin, mais aucun système iconographique. Seuls les bas-reliefs des apôtres, aux piliers d'angle, répondent à une systématisation, d'ailleurs très stricte, ce qui donne à penser qu'il sont bien postérieurs aux chapiteaux du cloître. Par son manque de systématisation, le cloître appartient bien au XI[e] siècle.

Avec le clocher-porche, postérieur au cloître d'à peine une génération, nous passons à une tout autre époque et à une tout autre pensée. C'est l'objet du chapitre 3, *Ciel et terre sont remplis de ta gloire.* J'étudie successivement les éléments constitutifs du clocher-porche : le grand portail, le tympan, la salle du parvis et la salle haute du clocher. Ces éléments étaient établis l'un en fonction de l'autre, et leur disposition architecturale et leur iconographie recèlent un discours théologique.

Le § 1, *Le Grand Portail,* montre que le portail possède une structure trine, que celle-ci est un résumé de toute l'histoire du Salut, la protologie (la Création), la christologie (l'Incarnation) et l'eschatologie (la Fin, atemporelle, des Temps). Là aussi, comme dans toute cette Troisième Partie, la lecture de l'iconographie est faite à l'aide des seuls textes bibliques, liturgiques et patristiques, que les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque.

L'étude du tympan, § 2, *Le tympan,* entend démontrer que le Personnage assis sur le Trône n'est pas le Christ, fût-Il en "majesté", mais le Dieu Trinitaire, et que les deux anges figurant à ses côtés sont les deux Séraphins d'Isaïe 6,1-3. Le tympan de Moissac est donc une image de synthèse, proposant comme quintessence de sa théologique le triple *Sanctus.*

L'iconographie du porche, appelée improprement 'narthex', n'a jamais été comprise. C'est l'objet du § 3, *Le Paradis.* Les huit chapiteaux donnent, en effet, des représentations du Paradis, du Jardin d'Eden, symbole de la Création théophanique.

L'iconographie de la salle du parvis ne prend son plein sens qu'au regard de la salle haute du clocher, qui a été également mal comprise par les différents auteurs. Cette salle est l'objet du § 4, *La Jérusalem Céleste.* La salle haute est une "copie architecturale" de la Jérusalem Céleste du livre de l'Apocalypse. Sa superposition sur le Paradis montre l'intention de l'architecte, le discours théologique qu'il a voulu développer : Paradis et Jérusalem Céleste, début et fin des temps, se rejoignent, ciel et terre se fondent dans la même théophanie.

Tout cela suppose une théologie de la Création résolument optimiste. Voir la fête de la Transfiguration, que Cluny propage en cette même période. Voir aussi l'utilisation du nombre 6 dans l'architecture du clocher-porche, qui nous conduit pour la première fois en dehors de nos habituelles sources écrites. Dans le chapitre 4, *Le conseil de l'ange,* nous étudierons l'architecture du clocher-porche par son architecture, à l'aide des principes de trait et du symbolisme des nombres, et nous trouvons confirmée la théologie que nous ont déjà donnée les pères de l'église et les auteurs médiévaux.

Enfin, je termine l'ouvrage sur une remarque méthodologique capitale, empruntée à saint Bernard, et qui résume en quelques mots la modestie que je ressens, comme tout chercheur, devant l'immensité, l'énorme défi intellectuel, philosophique et théologique, que constitue l'abbaye de Moissac.

Cette étude fut à l'origine une thèse de doctorat en théologie, rédigée sous la direction du professeur Lei Meulenberg (Universités Catholiques de Nimègue et de São Paulo), soutenue le mercredi 26 avril 1995 à l'Université Catholique de Nimègue.

Traiecto feliciter.[1]
In loco Moysiaco feliciter.[2]

[1] Acte de Childeric II en faveur des monastères de Stavelot et de Malmedy, dressé à Maastricht : J. Halkin, C.G. Roland, *Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmedy*, t. 1 (Bruxelles 1909), n. 6, p. 23.
[2] Acte de donation de Saint-Pierre de Magradous, en faveur de l'abbaye de Moissac, dressé à Moissac en 1097 : ADTG, G 569 I, f. 14v.

Bibliographie sommaire

Les ouvrages de référence sur Moissac ont déjà plus de cent ans. Avec les réserves d'usage, ils sont encore utilisables :

A. LAGREZE-FOSSAT, *Etudes historiques sur Moissac*, 4 tomes (Paris 1870 - 1874, Montauban 1940 ; reprint t. 1 à 3 : Treignac 1994 = ISBN 2-903438-10-1).

ERNEST RUPIN, *L'abbaye et les cloîtres de Moissac* (Paris 1897 ; reprint Treignac 1981 = ISBN 2-903438-18-8).

On trouve un aperçu général de l'histoire de l'abbaye et de la ville de Moissac, augmenté d'une bibliographie, dans :

DANIEL BORZEIX, RENE PAUTAL, JACQUES SERBAT, *Histoire de Moissac* (Treignac 1992 = ISBN 2-903438-101-8).

Dans le domaine de l'histoire de l'art, il faut mentionner :

MEYER SCHAPIRO, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987 = ISBN 2-08-0120-76-X). Ce livre a paru à l'origine en anglais : *The Sculpture of Moissac* (New York 1985 = ISBN 0-8076-1119-0).

On consultera l'ensemble des publications du *Zodiaque*, éditées par les Bénédictins de La-Pierre-Qui-Vire (89630 Saint-Léger-Vauban), dans les séries : *Introduction à la Nuit des Temps, La Nuit des Temps, Les Points Cardinaux, La Carte du Ciel.*

Sur la période d'apogée de l'abbaye de Moissac, la seconde moitié du XIe et la première moitié du XIIe siècle, il existe au moins un ouvrage récent :

AXEL MÜSSIGBROD, *Die Abtei Moissac 1050 - 1150. Zu einem Zentrum Cluniacensischen Mönchtums in Südwestfrankreich* (Münster 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 58 = ISBN 3-7705-2531-0).

Le scriptorium de Moissac a été étudié par Jean Dufour :

JEAN DUFOUR, *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac* (Genève - Paris 1972).

JEAN DUFOUR, *La composition de la bibliothèque de Moissac à la lumière d'un inventaire du XVIIe siècle nouvellement découvert*, in : Scriptorium 35 (1981), p. 175 - 226.

Sur l'art de l'enluminure à Moissac, on lira :

CHANTAL FRAÏSSE, *L'enluminure à Moissac aux XIe et XIIe siècles* (Auch 1992).

La "Chronique des Abbés de Moissac", par l'abbé Aymeric de Peyrac (1377 - 1406), existe en édition critique, avec traduction et annotation :

Aymeric de Peyrac. Chronique des abbés de Moissac, éditée, traduite et annotée par Régis de La Haye (Maastricht - Moissac 1994 = ISBN 90-802454-2-9).

Des études spécifiques sur l'histoire de l'abbaye de Moissac ont paru dans les publications suivantes :

Moissac et l'Occident au XIe siècle. Actes du colloque international de Moissac, 3 - 5 mai 1963

(Toulouse 1964).

Moissac et sa région. Fédération des Sociétés académiques et savantes Languedoc - Pyrénées - Gascogne. Actes du XIXe Congrès d'Etudes Régionales tenu à Moissac, les 5 et 6 mai 1963 (Albi 1963).

Bulletin de la Société Archéologique de Tarn-&-Garonne (Montauban, 1869 sqq.).

PREMIÈRE PARTIE

LES HOMMES

Chapitre premier

Le fond du tableau

1

Une accélération de l’histoire

> “On comprend la fascination que le XI[e] siècle peut exercer sur le médiéviste: c’est alors que tout commence”.
>
> Louis Girard, dans: Cahiers de Civilisation Médiévale 36 (1993), p. 428.

La très longue période comprise entre 500 et 1500 (tout un millénaire !), que les savants de la dite “Renaissance” ont eu l’arrogance d’appeler le ***“Moyen”*** Age, cette “effroyable aventure du Moyen Age, cette interruption de mille ans dans l’histoire de la civilisation”, pour reprendre les paroles d’Ernest Renan,[1] ce “Moyen” Age ne fut certes pas moyen. Le Moyen Age a-t-il seulement existé ? On peut se poser la question.[2] En tout cas, une telle division de l’histoire, trop longue, n’a pas beaucoup de sens. Ce millénaire se compose en réalité de périodes si différentes que le mot “médiéval” n’a guère de sens. Mais puisqu’on ne change pas l’usage établi, nous nous servirons tout de même de ces termes.

Au cours de ce qu’il faut donc bien continuer d’appeler le Moyen Age, le XI[e] siècle fut certainement l’une des époques les plus belles, les plus brillantes, “le plus beau siècle roman”, selon l’expression de Raymond Oursel[3], une époque qui apportait “un épanouissement religieux, social, psychologique, économique”[4]. Le XI[e] siècle, et surtout la fin de ce siècle, est celle d’une accélération de l’histoire, une période de renouveau sur tous les plans, de nouvel enthousiasme, d’une nouvelle curiosité intellectuelle, après le X[e] siècle qu’on a appelé le “siècle de fer”, le *sæculum obscurum,* et l’assoupissement intellectuel dont souffrait l’Occident depuis la Renaissance carolingienne.

Ce siècle connaît d’abord une forte expansion économique et “un remarquable essor du commerce”,[5] favorisés par la sécurité accrue des voies de communication, dont bénéficient également les grands pèlerinages, ceux de Compostelle, de Rome et de Jérusalem, qui connaissent un essor sans précédent. La révolution économique se réalise par l’abandon du commerce de troc et d’échange, au profit des paiements en argent. Ce qu’on a pu appeler la “révolution commerciale” se traduit par la naissance d’un réseau d’activités commerciales, grâce à la restauration de l’ordre interne, encouragée par des gouvernements toujours plus forts.[6]

Le XI[e] siècle connaît une révolution agraire, marquée par l’augmentation de la productivité, l’amélioration des techniques, notamment une meilleure utilisation des moulins à eau et à vent, et une extension des applications de la production de métal. Le XI[e] inaugure aussi les grands défrichements.[7]

En relation avec l’essor de la campagne et l’augmentation de la production agricole, se situe, dans les

---

[1] Ernest Renan, *Souvenirs d’enfance et de jeunesse* (1883; reprint Paris 1960), p. 13.
[2] Jacques Heers, *Le Moyen Age, une imposture* (Paris 1992).
[3] Raymond Oursel, *Évocation de la Chrétienté Romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), p. 65.
[4] Ibidem, p. 187.
[5] Robert Delort, *La vie au Moyen Age* (Paris 1982 = Points Histoire, 62), p. 238-239.
[6] Lester K. Little, *Monnaie, commerce et population,* in: Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de Tous les Temps, 4), p. 555-579.
[7] Little, ibidem; Delort, o.c., p. 25-30.

années 1070 - 1130, la naissance de la ville médiévale, lieu de marché et centre économique.[1] A terme, cette évolution conduit à un déplacement de tous les centres de gravité, économiques autant qu'intellectuels, de la campagne vers la ville, à la mutation d'une société à dominante agricole, d'une économie basée sur les revenus de la terre, à une culture toujours plus urbaine, au point que le terme même de "cité" devient la norme de la culture, de ce qui est "civilisé", "civilité" ou "civilisation".

La conjoncture économique s'accompagne d'un grand essor démographique, qui débute au XIe siècle.[2] Le population de l'Occident serait passée de 46 millions d'habitants en 1050, à 48 millions en 1100, et 50 millions en 1150.[3]

Enfin, un facteur qui a une influence déterminante sur ce que nous appelons la "qualité de la vie": la seconde moitié du XIe siècle et le début du XIIe ont connu un réchauffement climatique. Il régnait à cette époque un climat en général plus doux et plus favorable que de nos jours.[4]

Voilà, brossé de quelques larges coups de pinceau, appliquées bien trop grossièrement, le fond du tableau, que nous garderons toujours en mémoire en étudiant les événements et les développements de l'abbaye de Moissac pendant la seconde moitié du XIe siècle. Nous renverrons régulièrement au cadre socio-économique, d'autant qu'il est le milieu naturel dans lequel évolue l'église qui, elle aussi, vit l'un de ses siècles les plus exaltants. L'église connaît une forte expansion. Elle commence à s'étendre sur les nouvelles terres d'Europe Centrale, elle entreprend avec succès la *Reconquista* de la péninsule ibérique et la reconquête de l'Italie du Sud sur l'Islam. En Europe, elle parvient à asseoir son autorité sur la vie quotidienne, en instituant la "trêve" ou "paix de Dieu", qui, en tout cas dans le Midi, finit par être bien observée.[5] Cela ne veut pas dire qu'elle réussit à déterminer son attitude envers "le monde".[6] Pour des raisons multiples et complexes, *Imperium* et *Sacerdotium,* qui au début du siècle sont encore en osmose, s'engagent dans un conflit qui s'exacerbera au cours de la seconde moitié du XIe siècle, pour devenir la célèbre "Querelle des Investitures". Le grand problème de l'église de cette époque semble être la définition de sa relation avec le monde profane, relation conflictuelle, dont la véhémence ravive, surtout chez les religieux, mais aussi chez de nombreux laïcs, une pensée, une théologie nourrie de dualisme.

Il n'est pas inutile de préciser, ici, le sens du mot 'dualisme'. Dans le contexte chrétien, monastique et clunisien de la seconde moitié du XIe et de la première moitié du XIIe siècle, le dualisme est toute pensée philosophique qui admet deux principes essentiellement irréductibles. Mais il ne s'agit pas, dans notre cas, d'un dualisme métaphysique, absolu, comme celui des Cathares, qui admettaient deux Principes Premiers irréductibles, un Principe du Bien et un Principe du Mal, qui lui serait coéternel. Le sens exact de ce terme, qui se révélera très important pour la compréhension de la théologie de Moissac, ne manquera pas de se préciser aux yeux du lecteur dans la suite de cette étude.

Tout cela provoque une révolution ecclésiologique, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Nous tenons là l'une des caractéristiques capitales de ce siècle, qui imprime sa marque sur toute l'époque, jusqu'à déterminer, pour un très large part, l'iconographie de Moissac: l'opposition église – monde, et l'opposition monde monastique – monde profane.

Croissance économique, augmentation de la population, accroissement des richesses, un esprit largement répandu de religiosité et de piété, donnent un élan sans précédent à la construction d'églises. Abbayes, cathédrales, églises, cloîtres sortent de terre, partout en Europe. Cluny, Saint-Savin-sur-Gartempe, Conques, Moissac, Souillac, Saint-Sernin de Toulouse, Saint-Benoît-sur-Loire, Compostelle, Maastricht, l'Auvergne, la Saintonge, l'Allemagne connaissent des campagnes de construction sans précédent. Pendant la première moitié du XIe siècle, Raoul Glaber, moine de Cluny, écrit non sans enthousiasme: "partout dans le monde, mais surtout en Italie et en Gaule, on reconstruisit des églises, bien que la plupart, qui étaient en bon état, n'en avaient pas besoin. Les peuples chrétiens rivalisaient les

---

1 Dominique Barthélemy, *Nouvelle histoire de la France médiévale. 3. L'ordre seigneurial, XIe-XIIe siècle* (Paris 1990 = Points Histoire, 203), p. 105-125.

2 Delort, o.c., p. 134-135; Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne. 1. L'Eveil intellectuel de l'Europe* (Paris 1971 = Points Histoire, 2), p. 156-160.

3 Delort, o.c., p. 58.

4 Delort, o.c., p. 15-18.

5 Barthélemy, o.c., p. 57-60.

6 Bernard Bligny, *L'église et le siècle de l'an mil au début du XIIe siècle*, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 27 (1984), p. 5-33.

uns avec les autres. C'était comme si le monde se secouait, rejetait les vieilles choses, et se couvrit partout d'un blanc manteau d'églises. Pratiquement toutes les cathédrales, mais aussi les monastères des différents saints ainsi que les petites églises dans les villages furent reconstruits par les fidèles".[1] Cette célèbre phrase de Raoul Glaber, souvent citée, n'est certes pas exagérée. Il suffit de voyager à travers la France et l'Europe, et de visiter les nombreux monuments du XIe et du XIIe siècle encore debout, d'admirer ces belles églises romanes dont se pare jusqu'au moindre petit village, pour se convaincre de ce que l'époque romane, décidément, est fort intéressante.

[1] Raoul Glaber, Historiarum libri quinque, lib. 3, c. 4, in: Migne, PL 142, col. 651.

2

Réformer l'église

> "La réforme grégorienne est concomitante de l'apparition d'un nouveau style: l'art roman. Il ne s'agit pas d'un hasard mais de deux réalités si étroitement liées qu'il ne saurait être question de les dissocier. Elles apartiennent l'une et l'autre au dynamisme d'une société qui évolue suivant un axe chrétien".
>
> Alain Erlande-Brandenburg, *La cathédrale* (Paris 1989). p. 115.

A côté d'un Raoul Glaber, optimiste quand il écrit sur son siècle, on trouve aussi des témoins foncièrement pessimistes. Ainsi, le pape Grégoire VII écrit sur son temps: "cette époque de tous les dangers, où l'Antéchrist oeuvre même au sein des membres de l'église, on ne trouve pratiquement plus personne qui aime vraiment Dieu et Son honneur, qui fait passer Ses préceptes avant le confort matériel et la faveur des princes de ce monde".[1] Dans ses lettres, on le sent profondément découragé. En 1078, il écrit à Hugues de Cluny: "souvent, je suis dégoûté de cette vie, et je désire la mort de cette chair".[2] Le pape en devient même grincheux et insupportable pour son entourage: "Nous sommes opprimés par tant d'angoisses, et fatigués par tant de souffrances, que ceux qui vivent avec nous, non seulement ne peuvent plus le supporter, mais ne peuvent même pas le voir".[3]

Il est vrai que cette époque ne connaît pas seulement des exaltations, mais aussi de profondes crises, provoquées par le lourd héritage du Xe siècle, époque de troubles et d'abus et par les mutations du XIe. Les problèmes que doit résoudre l'église du XIe siècle ne sont pas minces. Il y a des succès, mais aussi des échecs retentissants. Ainsi, ce siècle sera marqué par la séparation définitive entre l'église de Rome et l'église d'Orient, intervenue en 1054. Au début de son pontificat, Grégoire VII (1073 - 1085) tente encore de reprendre les relations avec l'église orientale, mais la rupture est déjà consommée. Le pape y voit tout simplement la main du Diable. En 1075, il écrit à Hugues de Cluny: "Une immense douleur et une grande tristesse m'envahissent, parce que l'église orientale, sur l'instigation du Diable, a abandonné la foi catholique, et que cet ancien Adversaire des chrétiens sème partout la mort dans ses membres".[4] Les conceptions ecclésiologiques, cependant, restent inchangées: on reste convaincu, de part et d'autre, de la nécessité de l'unité de l'église, et de la solidarité de l'église romaine avec les églises orientales. Cette idée de solidarité sera bientôt l'une des idées-force à l'origine des croisades. Il s'agit d'une idée sotériologique de solidarité entre chrétiens, d'un prolongement du plan du salut divin, d'un thème de délivrance. Ce thème de délivrance, de rédemption, va revenir constamment, tout au long de ce XIe siècle; il nous aidera aussi à mieux comprendre l'iconographie du cloître édifié par l'abbé Ansquitil, et du tympan, commencé par Ansquitil et achevé par son successeur Roger. C'est pour venir en aide aux frères byzantins menacés par les Turcs, qui avaient pris Jérusalem en 1071, que le pape Urbain II (1088 - 1099) appela les chrétiens latins à participer à la Première Croisade. La lutte contre l'islam qui, à cette époque, se jouait sur trois fronts, en Espagne, en Italie du Sud et en Terre Sainte, était en pleine "actualité" au moment de la construction du cloître. Cette "actualité" explique le choix iconographique du chapiteau des saints martyrs de Tarragone [2] et celui de la prise de Jérusalem par les Croisés le 15 juillet 1099 [66]. Nous y reviendrons.[5]

---

[1] Grégoire VII, Registrum IV, Epistola 1 (1076), in: Caspar, p. 289-290.
[2] Grégoire VII, Registrum V, Epistola 21 (1078), in: Caspar, p. 385.
[3] Grégoire VII, Registrum V, Epistola 21 (1078), in: Caspar, p. 384-385.
[4] Grégoire VII, Registrum I, Epistola 49, in: Caspar, p. 189.
[5] La numérotation des chapiteaux du cloître est celle de notre *Guide du visiteur* (Maastricht 1993^{3}). A la fin de cet ouvrage,

Les réformes

Pour l'église, le XIe siècle fut une époque de réformes en profondeur, dont la plus importante était la réforme dite "grégorienne". Devant les abus que le Xe siècle avait largement répandus, l'église trouva en elle-même la force d'entamer des réformes. Les initiateurs de ces réformes étaient la papauté et le monachisme. Au sein de ce que nous appelons la réforme grégorienne, il y eut en réalité de multiples mouvements de réforme, plusieurs fronts de conflits à différents niveaux et dans plusieurs directions, mais dans un esprit commun, celui du renouveau.[1] Selon les accents mis sur tel ou tel aspect, on parle de "réforme monastique", de "querelle des investitures" ou de "réforme grégorienne". Il s'agit dans tous ces cas – c'est le point commun – de réformes embrassant l'église dans sa totalité, *in capite et in membris,* du haut jusqu'en bas, du pape jusqu'au plus simple croyant, et qui s'attaquaient aux vrais problèmes. Certains abus particulièrement voyants comme la simonie et le nicolaïsme faisaient office de catalyseurs, mais on n'oubliait pas le problème des patronats d'églises, la mainmise des laïcs sur les biens d'église et leur usurpation, le système des *'Eigenkirchen'*.

La "réforme grégorienne" tire son nom du pape Grégoire VII (1073 - 1085), mais elle était mise en oeuvre bien avant son pontificat. Ce mouvement de réforme ecclésiastique s'étalait en réalité sur une longue période, depuis Léon IX (1048 - 1054) jusqu'au pape Callixte II (1119 - 1124), en passant par Victor III, ancien abbé du Mont-Cassin (1086 - 1087), Urbain II, ancien moine de Cluny (1088 - 1099) et Pascal II (1099 - 1118). La réforme grégorienne se distinguait des mouvements de réforme antérieurs par son caractère global, universel, embrassant tous les domaines de la vie de l'église. Sa caractéristique générale était l'affirmation de la suprématie du pape sur toute l'église, et la distinction entre le spirituel et le temporel, conduisant au principe de la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel.[2]

Concrètement, la réforme entendait mettre fin, en particulier, à certains abus bien précis. Des abus d'abord au plus haut niveau de la hiérarchie ecclésiastique et profane, comme celui de l'investiture impériale, qui conférait à l'Empereur Germanique le droit de "nommer" le pape, si ce n'étaient les grandes familles romaines qui "faisaient" le pape. Il s'agissait donc de libérer l'élection pontificale des ingérences laïques. Suite au décret d'élection de Nicolas II (1059), le pape fut désormais élu par le collège des cardinaux. C'est finalement le Concordat de Worms (1122) qui mit fin à la Querelle des Investitures, cependant que le Ier Concile du Latran, en 1123, confirma la réforme générale de l'église. On le voit: la réforme dite grégorienne fut une oeuvre de longue haleine. Mais elle a sauvé l'église !

Durant le Xe et le XIe siècle, les abus de l'investiture laïque s'étaient introduits dans toutes les fonctions et institutions de l'église, de la papauté jusqu'au clergé de base. Sur ce point, la réforme n'était pas aisée, car il s'agissait de mettre en cause des droits acquis depuis longtemps et des privilèges très anciens. A plusieurs reprises, en 1075, puis de nouveau en 1078, le synode romain interdit expressément l'investiture laïque, interdisant donc de recevoir des évêchés, des abbayes ou des églises des mains de laïcs.[3] Les laïcs ne devaient plus se mêler du gouvernement des évêchés, des églises et des abbayes. Sur ce point précis, l'église ramait à contre-courant. En effet, durant tout le XIe siècle, l'autorité publique en France, celle du roi, des ducs et des comtes avait tendance à se rétrécir, au profit de la puissance des châtelains qui, à partir des années 1020 - 1030, construisirent des fortifications privées et s'accaparèrent du pouvoir régional. Vers 1100, la France était en miettes, la puissance des seigneurs locaux à son apogée.[4] C'est dans ce cadre qu'il faut situer la lutte entre l'abbé séculier de Moissac, qui avait tendance à se prendre pour la seule autorité locale, et l'abbé régulier du monastère fraîchement réformée par Cluny, soucieux de secouer les liens avec les laïcs. Nous verrons dans la suite de cette étude comment l'abbé de Moissac parvient à démanteler lentement, pas à pas, le pouvoir de l'abbé séculier.

---

le lecteur trouvera un tableau de concordance avec les autres publications sur Moissac.

[1] Augustin Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)* (Paris 1950 = Histoire de l'église depuis des origines jusqu'à nos jours, t. 8); Cinzio Volante, *La réforme ecclésiastique du XIe siècle: une synthèse progressive d'idées et de structures opposées*, in: Le Moyen Age 97 (1991), p. 365; Johannes Laudage, *Gregorianische Reform und Investiturstreit* (Darmstadt 1993 = Erträge der Forschung, 282); *Histoire du christianisme des origines à nos jours, t. 5: Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)* (s.l., 1993).

[2] Violante, o.c., p. 355-365.

[3] Mansi, t. 20, col. 509-510. Le décret de Grégoire VII du 19 novembre 1078 se trouvait aussi à l'abbaye de Moissac: Dufour 1981, p. 203-204, n° [139].

[4] Dominique Barthélemy, *Nouvelle histoire de la France médiévale. 3. L'ordre seigneurial, XIe-XIIe siècle* (Paris 1990 = Points Histoire, 203), p. 14-51.

Parallèlement à l'investiture laïque, il fallait éradiquer la simonie, appelée ainsi du nom de Simon le Magicien, sorcier de Samarie (Actes 8,9-24), c'est-à-dire la vente et l'achat d'offices ecclésiastiques et d'ordinations. Ce mal touchait toute l'église. Selon Raoul Glaber, "en ce temps, la vénalité de tous les ministères ecclésiastiques était à ce point répandue qu'on les considérait comme des marchandises à vendre au marché".[1]

Enfin, la réforme grégorienne déclara la guerre au nicolaïsme, c'est-à-dire au concubinage des prêtres.[2] Ceci n'était pas uniquement une question morale. Ce problème soulevait aussi la question, éminemment théologique, de la validité des sacrements dispensés par des prêtres nicolaïtes, indignes parce que vivant dans le péché.

La réforme grégorienne n'a pas seulement mis fin à des abus, elle a également initié une période de réveil intellectuel, suivant une période d'inactivité sur le plan scientifique. Ainsi, au milieu du XIe siècle, l'exégèse était dans une torpeur déjà vieille de deux siècles; "une chape de silence semble recouvrir l'exégèse biblique".[3] L'esprit de réforme provoqua un subit réveil des études bibliques, cependant, non pas dans le Midi, mais surtout dans les centres du nord (Laon).[4] Nous reviendrons encore sur le déplacement des centres de gravité, intellectuels et économiques, vers le nord. Cette évolution socio-économique a contribué à accélérer le déclin du vieux monachisme méridional.

On se gardera, au vu de l'abondante bibliographique de la Réforme Grégorienne, de trop rapidement généraliser les phénomènes historiques. Tous les éléments historiques constituant le phénomène général de la Réforme Grégorienne n'ont pas touché Moissac de la même façon. Il est clair que la lutte entre le pape et l'empereur germanique, ou encore les problèmes d'investiture impériale, n'ont joué aucun rôle à Moissac, qui était sous la souveraineté toute théorique du roi de France, en réalité du comte de Toulouse. Aussi, les Clunisiens ont-ils d'autres soucis en terre d'Empire que dans le midi toulousain.

Au sein de la réforme grégorienne se déroulaient plusieurs mouvements de réformes monastiques, initiés dès le Xe siècle,[5] à Brogne, à Fleury-sur-Loire, à Gorze et bien sûr à Cluny, puis continués au XIe siècle à Saint-Bénigne de Dijon, à Verdun, mais aussi en Espagne et en Italie,[6] réformes qui entendaient faire revenir le monachisme à l'ascétisme originel, à une stricte observance de la Règle de saint Benoît. La vie monastique devait redevenir la forme la plus parfaite de la vie chrétienne. Les moines devaient pouvoir prier en paix, méditer dans le silence, vivre dans le calme. Il s'agissait pour les réformateurs de créer les conditions les meilleures pour garantir aux monastères le déploiement de leur vie spirituelle, leur indépendance et leur tranquillité. Il fallait donc les protéger contre les interventions extérieures, les ingérences laïques, les "abbés séculiers" et les "avoués", dont les droits, selon les cas, furent limités, voire abolis.

Deux facteurs expliquent le succès de la réforme clunisienne: l'appui laïque, plus exactement noble, et l'exemption pontificale. Cluny s'appuie sur les pouvoirs politiques, il gagne d'abord les princes, ensuite le peuple.[7] Il ne s'affranchit pas seulement de l'ingérence séculière, mais aussi du pouvoir épiscopal, grâce à sa liberté assurée par le pape.[8] Nous verrons à l'exemple de Moissac combien le soutien de la noblesse et celui du pape ont déterminé le cours des événements, le premier grâce à la bonne volonté du comte de Toulouse et de l'abbé séculier, le second grâce à la politique "ultramontaniste" de Cluny, grâce aussi à la volonté réformatrice des papes qui intervenaient constamment par leurs légats, en plaçant certains établissements religieux directement sous l'autorité papale. L'exemption se développe, à cette époque, comme un moyen de garantir l'indépendance des monastères, surtout vis-à-vis de l'évêque du lieu.[9] En 1024, Cluny avait obtenu l'exemption pour tous

---

[1] Raoul Glaber, Historiae, lib. 5, c. 5, in: Migne, PL 142, col. 698.

[2] Sur les vices du clergé de cette époque, voir: Augustin Fliche, Victor Martin (dir.), *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours. T. 7: L'Eglise au pouvoir des laïques* (Paris 1948), p. 465-482.

[3] Guy Lobrichon, *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in: Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de Tous les Temps, 4), p. 103.

[4] Ibidem, p. 95-114.

[5] R. Kottje, H. Maurer, *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert* (Sigmaringen 1989 = Vorträge und Forschungen, 38).

[6] Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 284-287, 304-314; Fliche-Martin, o.c., t. 7, p. 317-340.

[7] DHGE XIII, col. 35-38 (G. de Valous).

[8] H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford 1970).

[9] L.F.J. Meulenberg, *Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.*, in: Mededelingen van het

ses prieurés. Dans les privilèges accordés par Léon IX (1048 - 1054) on voit apparaître la disposition stipulant que les religieux, en cas de conflit avec l'évêque, ont le droit d'en appeler directement au pape. Parfois, le pape concède une exemption complète, donc une indépendance entière vis-à-vis de l'ordinaire du lieu; le monastère dépend alors directement de Rome. Si les concessions de privilèges d'exemption commencent à apparaître timidement sous Léon IX, qui n'a siégé que quelques années, mais qui a déployé une prodigieuse activité, sous Urbain II l'exemption devient une arme maniée fréquemment, un élément d'une politique planifiée.[1] En règle générale, les relations entre les monastères et les diocèses sont "difficiles et mouvementées".[2]

Il faut cependant se garder de surestimer le rôle de Cluny dans la réforme de l'église et dans les conflits politiques. La spiritualité de Cluny reste monastique. Et le monachisme est l'idéal de perfection de la vie chrétienne. Aussi Cluny ne tranche-t-il pas dans le débat *sacerdotium-imperium.* Les moines se sentent supérieurs tant aux prêtres qu'aux laïcs.[3]

Les conséquences

La réforme grégorienne a parfaitement réussi. Elle a délivré l'église des ingérences séculières. Mais elle a trop bien réussi: elle a eu des effets pervers. En affirmant la primauté du *sacerdotium* sur l'*imperium,* du spirituel sur le matériel, du monde d'en-haut sur celui d'en-bas, elle a mis fin à l'idéal de l'unité *sacerdotium-regnum.* Désormais, la société chrétienne sera composée de deux groupes distincts: celui des clercs consacrés à Dieu, vivant dans l'idéal du célibat et de la pauvreté, et celui des laïcs vivant dans le monde, sous le règne d'un mariage d'ailleurs de plus en plus réglementé par l'église,[4] et de l'économie de marché. Cette coupure en deux de la société chrétienne apparaît, pour ne citer qu'un exemple, dans les chartes – et les chartes de Moissac ne font pas exception – où les témoins *clerici,* à partir de la fin du XI[e] siècle, sont soigneusement distingués des témoins *laici.* La tout théorique et symbolique division de la société en trois ordres (clergé, soldats et travailleurs), n'était en réalité qu'une bipartition.[5] La nouvelle définition sociologique et religieuse de la société chrétienne exclut de plus en plus ceux qui n'entrent dans aucune de ces catégories. Les Juifs en seront les premières victimes.

En "sanctifiant" l'état sacerdotal, la réforme grégorienne "cléricalise" l'église. De plus en plus, elle exclut les laïcs de la vie de l'église, qui devient une affaire de clercs. Dès lors, le laïc revendique la reconnaissance des valeurs qu'il vit. Le clergé, en devenant une caste sacerdotale, se séparant du monde et se coupant des gens, reconnaît implicitement l'autonomie de la vie dans le siècle. On est encore très loin de la séparation entre l'église et l'état, très loin de ce que nous entendons aujourd'hui par "sécularisation". Mais ce XI[e] siècle a fait un premier pas. Les rois, détenteurs traditionnels du pouvoir sacré, perdant de plus en plus leur pouvoir au bénéfice des seigneurs locaux et régionaux,[6] ce siècle abandonne progressivement l'idée de la sacralité des rois, prend de plus en plus nettement ses distances avec le pouvoir politique, et finira par critiquer toujours plus violemment le pouvoir politique.

Autre effet pervers de la réforme grégorienne: la lutte contre le nicolaïsme contribue à faire de la classe cléricale, sacerdotale, une société fermée et cloisonnée, protégée par une église de plus en plus institutionnalisée, placée au-dessus du monde, fermée aux apports extérieurs et aux échanges avec l'extérieur. On constate un désengagement progressif de l'église du domaine public, et un retrait dans le domaine privé plus spécifiquement religieux.[7] L'église ne le veut certainement pas, mais elle devient une société à part, obéissant à ses propres règles, possédant même, suite à la systématisation du Droit Canonique pendant la première moitié du XII[e] siècle, son propre droit.

Ensuite, le succès de la réforme monastique a donné aux monastères une grande richesse temporelle.

Nederlands Historisch Instituut te Rome, XXXIII, afl. 2 (1965), p. 110-111.

[1] Raissa Bloch, *Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien,* in: Archiv für Urkundenforschung 11 (1930), p. 176-257.

[2] Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 352-354.

[3] DHGE XIII, col. 47-48 (G. de Valous).

[4] Dominique Barthélemy, *Nouvelle histoire de la France médiévale. 3. L'ordre seigneurial, XI[e]-XII[e] siècle* (Paris 1990 = Points Histoire, 203), p. 79-82.

[5] Jan van Laarhoven, *Van ordinarius naar ordinair, ofwel Dubia bij Duby*, in: Munire Ecclesiam. Opstellen over "gewone gelovigen", aangeboden aan prof. dr W.A.J. Munier ss.cc., bij zijn zeventigste verjaardag (Maastricht 1990), p. 31-39.

[6] Cf. R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Londres 1970 = The Penguin History of the Church, 2), p. 177-178.

[7] Barthélemy, o.c., p. 159-160.

Mais celle-ci ne tarde pas à se retourner contre eux: au cours du dernier quart du XIe siècle, "des âmes de plus en plus nombreuses éprises de perfection évangélique, qui trouvent les monastères bénédictins trop bruyants, trop installés dans les biens temporels et offrant une vie régulière trop douce",[1] vont chercher chez les Cisterciens, les Grandmontains ou les Chartreux la solitude et la vraie pauvreté. Après l'essor, au cours du XIe siècle, d'un puissant mouvement ascétique et érémitique (camaldules), la fin du XIe et le début du XIIe voient la création de nouveaux ordres, Grandmontains ("bonshommes"), Chartreux (1084), Fontevrault (1101), Prémontrés (1122) et Cisterciens (1098), ces derniers devenant très vite les grands rivaux des Clunisiens. En établissant leurs monastères à l'écart du monde, loin des zones habitées, dans des régions à défricher, ces nouveaux ordres ascétiques échappent, certes, aux ingérences laïques, mais en même temps leur isolement empêche les échanges avec le monde. En quête de silence, ces nouveaux ordres se coupent *de facto* du peuple chrétien: "La Chartreuse [..] a [..] abouti à dissocier fondamentalement les genres de vie régulière et séculière, à retrancher le moine de toute participation au monde, à enclore l'absolu du renoncement derrière un infranchissable rempart.."[2]; "les simples fidèles, auxquels s'ouvraient toutes grandes les portes des nefs bénédictines, sont refoulés des chapelles des ordres nouveaux".[3] Un siècle après l'explosion de Cîteaux, les moines blancs souffrent des des mêmes défauts qu'ils reprochaient aux Clunisiens.

Pour les laïcs aussi, la réforme grégorienne a été une période de conversion. Elle leur a enseigné le sens de la pureté de la vie apostolique. Mais certaines énergies religieuses ainsi libérées finirent par échapper au contrôle de l'église et par se retourner contre elle. A partir de la fin du XIe siècle, mais en marge de l'église, on remarque un subit accroissement du nombre de prédicateurs laïcs.[4] Ceux-ci verseront dans une contestation qui n'est pas encore hérétique, mais sera bientôt considérée comme telle. Leurs idées rappellent sur bien des points l'enseignement cathare: exigence de pureté morale; critique des administrateurs des sacrements, censés être simoniaques, cupides et fornicateurs; condamnation du mariage et de la procréation. Un siècle plus tard, le catharisme occitan propagera ses idées avec force. Par ailleurs, mouvement général, l'éveil de la responsabilité des laïcs, joint au repli de l'église sur ses tâches spirituelles, favorise l'épanouissement d'une culture laïque, autonome, comme celle de la littérature profane, parfois nettement érotique, des troubadours occitans. Mais, abstraction faite des excès, le réveil évangélique des laïcs à la fin du XIe siècle est un mouvement authentique, qui fera encore beaucoup de chemin jusqu'au XIIe siècle.[5]

Enfin, le renouveau des activités intellectuelles a également eu des conséquences perverses. Certes, il était bon que l'église s'intéresse de nouveau aux études, à une exégèse plus exigeante, et à une amorce de théorisation de la théologie. Ce fut la naissance de la pré-scolastique, que les Allemands appellent la *Frühscholastik.* Mais cette intellectualisation de l'église comportait un nouveau risque de coupure entre le clergé et le simple peuple chrétien. La suite des événements va prouver que le danger était bien réel.

La naissance du droit canon accentuait le retranchement de l'église-institution, faisant de l'église une institution légaliste, une sorte d'état dans l'état. Certes, l'église a toujours connu des règles de droit, établies dans les conciles et les synodes, et des mesures disciplinaires. Le début du XIIe a surtout systématisé la jurisdiction déjà existante. C'est donc dans ce sens qu'on peut dire que le droit canon naît au début du XIIe siècle: vers 1140, à Bologne, est composé le *Decretum Gratiani,* qui n'est pas seulement une simple codification de la discipline intérieure existante de l'église, mais provient aussi d'une toute nouvelle vision ecclésiologique qui brise avec une tradition séculaire. On peut dire, en schématisant, que l'église n'est plus une communauté de croyants, réunis par un lien d'amour, le "Corps Mystique" du Christ, son "Epouse", la "Mère" des croyants, la *"Mater Ecclesia"*,[6] mais qu'elle devient un institut régi par des lois et des codes stricts, possédant sa propre justice, voire son propre appareil répressif. On peut dire avec le père Congar que la réforme grégorienne constitue "un tournant décisif au point de vue des doctrines ecclésiologiques".[7] Nous reviendrons encore sur l'importance capitale de ce tournant qui marque le passage du XIe au XIIe siècle.

---

[1] Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 287.
[2] Raymond Oursel, *Evocation de la chrétienté romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), p. 179.
[3] Ibidem, p. 287.
[4] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (Oxford 1970), p. 37-39.
[5] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966[2] = Etudes de philosophie médiévale, 45), p. 235-244.
[6] Voir le livre de mon lointain parent: Karl Delahaye, *Ecclesia Mater chez les pères des trois premiers siècles* (Paris 1964).
[7] Yves M.J. Congar, *Pour une église servante et pauvre* (Paris 1963), p. 52.

Les idées

La réforme grégorienne a suscité, sur un certain nombre de plans, de nouvelles idées, initiant une nouvelle mentalité, dont il importe, pour le sujet qui nous occupe, d'analyser quelques aspects importants.

La réforme grégorienne a été une "reconquête chrétienne",[1] qui a demandé à l'église de grands efforts, et qui a provoqué un durcissement certain. La "reconquête" était une lutte entre les deux grands pouvoirs de l'époque, que l'on récapitule dans les termes de *sacerdotium* et d'*imperium.* Cette lutte a provoqué une bipolarisation, qui à son tour a profondément marqué la pensée de l'époque. L'église se définissant comme une société religieuse, une cité de Dieu, elle finit par prendre ses distances vis-à-vis de la société civile, elle se coupe de plus en plus du monde.

L'église n'entendait pas seulement se distinguer des forces extérieures, elle voulait se placer *au-dessus.* Car tout comme le spirituel l'emporte sur le matériel, l'éternel sur le mortel, de même le pouvoir spirituel de l'église, le *sacerdotium*, doit être au-dessus des pouvoirs temporels, au-dessus de l'*imperium.*[2] L'idée de la primauté du pape et de Rome est expressément soulignée: primauté du pape, centralisation du pouvoir à l'intérieur même de l'église occidentale dans la personne du pape, primauté de l'église de Rome sur les autres églises catholiques et orthodoxes, comme étant la plus vénérable, fondée par saint Pierre lui-même.[3] La papauté s'impose comme la plus haute autorité spirituelle et temporelle. Les papes de la seconde moitié du XI[e] siècle réussissent à affirmer leur autorité, petit à petit, au point d'animer l'ensemble des réformes de cette époque, auprès des archevêques, des évêques, des clercs et des monastères, avec, bien entendu, l'appui indéfectible de Cluny.

Aussi, il ne relève certainement pas du hasard que dans la spiritualité et dans l'iconographie, on actualise des thèmes de lutte et des thèmes de délivrance. L'église du XI[e] siècle, qui cherche à se libérer des pouvoirs de ses adversaires et des maux du temps, c'est-à-dire les ingérences séculières et la mainmise des laïcs sur son fonctionnement (et sur ses finances !), lutte aussi contre l'Adversaire avec un grand A, dans la certitude victorieuse sur les puissances du Mal, que peut nourrir une force spirituelle. Voilà la conséquence ultime de la victoire finale du spirituel sur le temporel. La fin du XI[e] siècle assiste à la réussite de la politique de libération de l'église et du monachisme, et au retour à la pureté évangélique. Cette délivrance est obtenue au détriment du principe contraire, l'esprit du Mal, le Diable, l'Antéchrist. La typologie de l'Antéchrist, relativement stable jusqu'au XI[e] siècle, reçoit de nouvelle dimensions, une nouvelle dynamique, sous le pontificat de Grégoire VII, pendant la Querelle des Investitures, et à l'époque de la Première Croisade. Grégoire VII considère les simoniaques comme des précurseurs de l'Antéchrist, et voit en son conflit avec l'empereur Henri IV une lutte eschatologique menée par l'église contre l'Antéchrist. Pendant ce temps, les théologiens allemands utilisent l'Apocalypse pour étayer leur critique de la situation sociale et politique de l'époque, sans d'ailleurs nourrir des attentes millénaristes.[4] S'il est une chose qui a marqué la pensée de cette époque, c'est bien celle-ci: la lutte que se livrent le spirituel et le matériel, l'esprit et le corps, le Bien et le Mal. Sur le plan individuel, cette lutte se traduit par le tiraillement de l'âme entre le futile et l'essentiel, entre le contingent et le nécessaire, entre le matériel et le spirituel. Nous y reviendrons plus amplement quand nous parlerons de l'iconographie du cloître. C'est aussi une lutte eschatologique dans le plein sens du terme, car elle intervient dans l'histoire, dans le monde présent et dans toute l'humanité. Enfin, c'est une lutte sans merci, car elle est binaire, dualiste. Il n'y a que deux protagonistes, et ceux-ci s'opposent en tout. Cette théologie profondément dualiste n'a pas encore "inventé" le Purgatoire,[5] et peut difficilement difficilement se libérer du dualisme moral. Dans le conflit entre le bien et le mal, il ne saurait y avoir

---

[1] Le terme est celui d'un titre du livre de Fliche et Martin: Augustin Fliche, Victor Martin (dir.), *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours. T. 8: La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)* (Paris 1950).

[2] Fliche/Martin, o.c., t. 8, p. 179-182.

[3] L.F.J. Meulenberg, *Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.*, in: Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome, XXXIII, afl. 2 (1965).

[4] Karl Josef Benz, *Eschatologisches Gedankengut bei Gregor VII.*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 97 (1986), p. 9-10, 17, 26. – Horst Dieter Rauh, *Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert. Antichrist-typologie als Medium der Gegenwartskritik*, in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen, The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 333-358.

[5] Jacques le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris 1981).

aucune concession, aucun compromis, car cette lutte est spirituelle, et non pas politique ou matérielle.[1] La pensée de cette époque – et par conséquent de l'art roman – est profondément dualiste, hantée par le conflit entre le Bien et le Mal, entre le spirituel et le temporel. Comme l'écrit Pierre-Yves Le Prisé, *« le combat sans fin entre le Bien et le Mal* [est] *un des axes principaux de l'iconographie romane »*.[2] Les multiples scènes de lutte entre animaux, que l'on découvre dans la décoration des églises romanes, sont des symboles de ce combat spirituel et cosmique. Cette pensée, apocalyptique et eschatologique, marque aussi le pape réformateur Grégoire VII.[3]

Suite à la pensée eschatologique de ce siècle, qui s'interroge sur le salut ou la perdition collective, on s'intéresse aussi, de plus en plus, à son corollaire individuel, c'est-à-dire le passage de la vie à la mort, autrement dit la mort de l'individu, le salut du chrétien en tant que personne. Dans les actes de donation à Cluny ou à Moissac on relève de multiples allusions au repos des âmes des donateurs et leur famille. Or, c'est précisément au XIe siècle Cluny propage activement la théologie du souvenir des morts et de la commémoration des défunts. Saint Odilon, abbé de Cluny de 994 à 1049, institue dans tous les monastères de l'ordre la commémoration des défunts du 2 novembre, célébration adoptée plus tard par toute l'église d'Occident.[4] La donation de biens, faite à un monastère dans le but de solliciter les prières des moines, ouvre au généreux donateur les portes du Paradis. Cette réflexion sur la mort et la vie après la mort *de l'individu*, sera le premier pas vers ce qui deviendra la théorie du Purgatoire qui naîtra au siècle suivant,[5] avec son corollaire, la comptabilité des indulgences. Mais ce XIe siècle ne connaît encore encore ni Purgatoire ni indulgences. L'eschatologie est encore purement binaire, comme le montrent les représentations du Jugement Dernier, figurant sur un chapiteau de La Daurade à Toulouse, sculpté vers 1100 par les mêmes artisans qui ont réalisé le cloître de Moissac, et sur les tympans de Conques, de Beaulieu et d'Autun, où les élus se tiennent d'un côté, et les damnés de l'autre, sans solution intermédiaire pour ceux qui n'étaient pas tout-à-fait mauvais ni tout-à-fait bons.

Dans la région aussi

Le midi de la France, "au carrefour des grands courants religieux du moment issus de Cluny et de Rome",[6] se trouve au coeur des événements du siècle. La croissance économique s'y traduit par une urbanisation qui se dessine à la fin du XIe siècle avec la création de villes nouvelles, *salvetats* ou sauvetés, mouvement qui sera soutenu, modestement il est vrai, par l'abbaye de Moissac.[7] Puis, cette région constitue le faisceau des routes de pèlerinage vers Compostelle, Rome ou la Terre Sainte.

Mais surtout, et c'est ce qui nous intéresse ici, elle est au coeur de la réforme grégorienne. La réforme débute au plus haut niveau hiérarchique: tant les archevêques que les évêques prêtent le flanc aux critiques du pape Grégoire VII. Par lettre du 16 mars 1074, le pape reproche aux suffragants d'Auch leur désobéissance à l'égard de leur archevêque.[8] Pendant le pontificat de Grégoire VII, un archevêque est même déposé: Gaufred de Narbonne se voit déposé par le concile de Besalú en Catalogne, le 6 décembre 1077,[9] puis par le concile romain du carême de 1078.[10] Au concile de Toulouse, en 1079, les légats du pape (il s'agit probablement d'Hugues de Die et d'Amat d'Oloron) déposent l'évêque Frotard

---

[1] Benz, o.c., p. 15: "die Kompromißlosigkeit Gregors hat nur in der eschatologischen Ausrichtung seiner Glaubensüberzeugung ihre plausible Begründung".

[2] Pierre-Yves Le Prisé, *Images de pierre. Le langage des sculpteurs romans* (Cahors 2010), p. 182.

[3] LexMA, t. 4, art. Gregor VII (T. Struve): "Gregor sah sein Wirken einbezogen in den eschatolog. Dimensionen annehmenden Kampf zwischen Gottesreich und den Mächten des Bösen. Überzeugt vom absoluten Vorrang des sacerdotium gegenüber dem regnum erfuhr durch ihn die Forderung der Reformer nach Freiheit der Kirche von der Welt eine Umdeutung im hierarchischen Sinne zur Herrschaft der Kirche über die Welt".-Benz, o.c., p. 34: "Für Gregor VII. ist eschatologisches Gedankengut, näherhin das Kommen des Antichrist, nicht Bestandteil einer abstrakten theologischen Systematik, sondern erfahrene und durchlebte konkrete theologische Wirklichkeit. Sie ist so konkret, daß er in der Verschlechterung der Situation der Kirche gegen Ende des Pontifikates das Näherkommen des Antichrist erfährt".

[4] Dom G. Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, t. 1 (Paris 1965), n° 1, p. 15-16.

[5] Jacques le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris 1981).

[6] Elisabeth Magnou, *L'introduction de la réforme grégorienne à Toulouse (fin XIe-début XIIe siècle* (Toulouse 1958 = Cahiers de l'Association Marc Bloch de Toulouse. Etudes d'Histoire méridionale, 3), p. 1.

[7] Ch. Higounet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-194.

[8] Grégoire VII, Reg. I, epistola 55, in: Caspar p. 82-83.

[9] C.J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 5, 1e partie (Paris 1912), p. 288.

[10] Ibidem, p. 235; Mansi, t. 20, col. 503.

d'Albi[1]; Pierre Bérenger, évêque de Rodez, de son côté, usurpateur du siège de Narbonne, est remplacé par Ponce.[2] Au concile d'Avignon en 1080, Hugues de Die, légat du pape, fait nommer de nouveaux évêques à Arles, Embrun, Grenoble et Cavaillon. Il emmène les nouveaux élus à Rome, pour les faire consacrer directement par le pape[3] ! Grégoire VII se plaint amèrement auprès d'Hugues de Semur, abbé de Cluny, dans une lettre du 22 janvier 1075: "je ne trouve pratiquement pas d'évêques dont l'accession au pontificat est irréprochable, qui mènent une vie exemplaire et gouvernent le peuple par amour du Christ et non par ambition profane".[4] Et à Lanfranc, évêque de Cantorbéry, il écrit dès 1073, année de son accession au pontificat: "les évêques et ceux qui devraient assurer la charge des âmes poursuivent d'un désir insatiable la gloire de ce monde et les délices de la chair, de sorte que non seulement ils empêchent ce qui est sacré et ce qui est religieux d'oeuvrer en eux-mêmes, mais encore, par l'exemple de leurs oeuvres, ils entraînent leurs fidèles à l'impiété".[5] Au duc Godefroy qui le félicite pour son accession au pontificat, il répond, le 6 mai 1073, en brossant un tableau particulièrement sombre: "à cause des pécheurs, la quasi-totalité du monde est dans le mal, à tel point que tous les hommes, et surtout ceux qui sont des prélats de l'église, s'efforcent plutôt de nuire à celle-ci que de fidèlement la défendre ou l'honorer. Mais ils courent après leurs propres affaires ou poursuivent le désir d'une gloire immédiate, ils s'opposent, comme s'ils étaient des ennemis, à tout ce qui se rapporte à la religion et à la justice de Dieu".[6]

Quel degré d'exagération y a-t-il dans les propos du pape ? On comprend son découragement. Mais, ne l'oublions jamais, c'est le découragement d'un religieux, doublé d'un homme du Moyen Age, un homme, par conséquent, qui trouvera dans tous les événements de son temps un sens théologique. Ce pape réformateur est très exigeant, et on ne s'étonne pas de voir son pontificat jalonné de conflits, non seulement avec certains évêques, certains clercs, certains monastères, mais d'abord avec les grands de ce monde (Canossa en est le symbole).

Dans un hymnaire de l'abbaye de Moissac, du milieu du XI[e] siècle, a été transcrit un poème en l'honneur de saint Antonin de Pamiers, apôtre du Rouergue, écrit par un évêque excommunié, chassé de son siège épiscopal, qui, se repentant, supplie saint Antonin de lui restituer son évêché. Il ne peut s'agir que de Pierre Bérenger, évêque de Rodez, puis de Narbonne.[7] Celui-ci avait favorisé les donations faites faites à Moissac de l'abbaye de Vabres, du prieuré de Saint-Jean-le-Froid, et du monastère du Saint-Sépulcre par lui institué à Villeneuve-de-Rouergue, et, du temps de l'abbé Hunaud, la donation du prieuré de Sermur.[8] Il était donc un grand bienfaiteur de l'abbaye de Moissac. Déposé par le concile de Toulouse en 1079, il fut excommunié par le concile de Rome en 1080. Réconcilié ensuite avec l'église, il ne put réintégrer son siège de Rodez, occupé depuis son départ pour Narbonne par Pons d'Etienne, consacré par le concile de Toulouse.[9] C'est probablement en l'abbaye de Moissac, où l'on reçut cet évêque sans diocèse, que Pierre Bérenger a rédigé ce poème:[10]

Te laudat Petrus, rhythminizans lætus,

---

[1] Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XII[e] siècle* (Paris 1989), p. 32.
[2] Theodor Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130* (Berlin 1935 = Historische Studien, Heft 263), p. 114; Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XII[e] siècle* (Paris 1989), p. 82-84.
[3] Schieffer, ibidem, p. 121.
[4] Grégoire VII, Reg. II, epistola 49, in: Caspar, p. 189.
[5] Grégoire VII, Lettre à Lanfranc, in: Migne, PL 148, col. 643.
[6] Grégoire VII, Registrum I, epistola 9, in: Caspar, p. 14.
[7] Sur Pierre Bérenger, voir: Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XII[e] siècle* (Paris 1989), p. 82-84.
[8] Vabres: ADTG, G 677 (Andurandy 5514); Saint-Jean-le-Froid: Doat 129, f. 81r-82v; Villeneuve: Jacques Bousquet, *La fondation de Villeneuve d'Aveyron (1053) et l'expansion de l'abbaye de Moissac en Rouergue*, in: Moissac et l'Occident, p. 195-220; Sermur: Doat 128, f. 133r-135r.
[9] Sur Pierre Bérenger, voir: Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XII[e] siècle* (Paris 1989 = Mémoires et Documents d'Histoire Médiévale et de Philologie, 3), p. 82-84.
[10] Cet hymnaire de Mosisac a été publié intégralement dans: Guido Maria Dreves, *Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, nach einer Handschrift der Rossiana* (Leipzig 1888 = Analecta Hymnica medii aevi, II). Voir aussi: Camille Daux, *L'hymnaire de l'abbaye de Moissac aux X[e]-XI[e] siècles*, in: BSATG 27 (1899), p. 17-45. Notice: Dufour 1972, p. 151. – Le présent poème est la transcription des strophes 27-31 de l'hymne *Alme dictatis resonente gratis*, composé en l'honneur de Saint Antonin: Dreves, o.c., n° 134, p. 95-97.

Malis adfectus et dolore pressus,
Languore fessus patriaque exsul,
Omnino moestus.

Moerore datus, honore privatus,
Lamentis raucus, fletibus et auctus,
Sat blasphematus et probris vallatus,
His corde tactus.

Rogo te, sancte martyr Antonine,
Meum intendens hodie clamorem,
Confer honorem, et episcopalem
Da mihi sedem.

Quamvis indignus sim et imperitus,
Tamen confisus, postulo asylum
Tuumque pium redde redivivum
Animo victum.

Exaudi namque ad te proclamantes,
Dando juvamen divinum per omne
En et solamen ergo peto item,
Martyr op[t]ime.

Voici la louange de Pierre, content de faire ce poème,
Il est comblé de malheurs et écrasé par la douleur,
Epuisé par la faiblesse, exilé de sa patrie,
Totalement abattu.

Chargé de tristesse, privé d'honneur,
Enroué à force de se plaindre, gonflé de larmes,
Blasphémé à volonté et couvert d'injures,
Blessé dans son coeur par tout cela.

Je vous en prie, Antonin, saint martyr,
Qui entendez aujourd'hui ma supplication,
Rendez-moi mon honneur
et mon siège épiscopal.

Bien que je sois indigne et malhabile,
Je suis tout de même confiant, je ne demande qu'un refuge,
Votre serviteur, faites-le revivre,
Vaincu qu'il est dans son âme.

Ecoutez donc ceux qui vous appellent,
Vous qui donnez en toute circonstance l'aide divine,
Voilà pourquoi je demande également la consolation,
Très bon martyr !

La réforme grégorienne provoque aussi des conflits entre évêques et monastères. Par lettre du 22 mars 1074, Grégoire VII reproche à Frotard, évêque de Nîmes, d'avoir arrêté l'abbé de Saint-Gilles et d'avoir excommunié la communauté. Il lui ordonne de suspendre les mesures prises contre les frères de ce

monastère.[1] En 1097 encore, quand Cluny et Moissac sont pourtant à leur apogée, le pape Urbain II constate "qu'en beaucoup d'endroits les serviteurs de Dieu et les moines sont dérangés par ceux-là même qui ont pour vocation de les aider et de les protéger". Il prend sous sa protection particulière l'abbé Hugues et l'ensemble de la communauté de Cluny. Les évêques qui contreviendraient à ce privilège auraient affaire directement au Saint Siège[2] ! Même s'il faut tenir compte d'une part d'exagération, l'existence de tels textes prouve qu'à l'aube du XII[e] siècle il y avait toujours des problèmes dans les relations entre monastères et évêques, et la présence dans les archives de l'abbaye de Moissac de ce texte pourtant adressé à Cluny, démontre pour le moins que les moines moissagais se sentaient concernés.

Enfin, il y a des conflits entre monastères. Pour introduire la réforme, les grandes abbayes essaient d'agrandir leur aire d'influence, souvent au détriment de maisons plus petites ou plus faibles. Nous verrons dans la suite de cette étude La-Chaise-Dieu et Cluny se disputer l'abbaye de Gaillac, Moissac et Conques se disputer l'église de Saint-Saturnin de Valuéjols, Saint-Sernin de Toulouse et Moissac se disputer le prieuré de Saint-Cyprien. Nous verrons aussi que l'abbaye de Moissac aura les plus grandes peines à imposer son autorité à Lézat, à Eysses, et qu'elle éprouve les pires difficultés au Mas-Grenier. Les relations entre monastères, en ces années turbulentes de la réforme grégorienne, ne sont pas toujours de tout repos.

Mais n'oublions jamais que ces incidents (qui ont laissé des traces dans les archives) ne sont que des incidents isolés, et qu'ils ne freinent pas la réforme. Car le mouvement de réforme gagne la partie, et revitalise l'église. Et le Midi de la France, qui n'est pas le dernier à pratiquer des abus, n'est pas non plus le dernier à entreprendre des réformes. Raoul Glaber, qui brosse un fort joli tableau du renouveau du XI[e] siècle, quand, comme il le dit si joliment, "la face joyeuse du ciel commence à s'éclaircir" (*coepit læta facies coeli clarescere*), nous apprend que ce sont d'abord les évêques, les abbés et les laïcs d'Aquitaine, puis ceux des autres provinces de France, qui commencent à convoquer des conciles, à travailler au rétablissement de la paix et à la défense de la foi.[3]

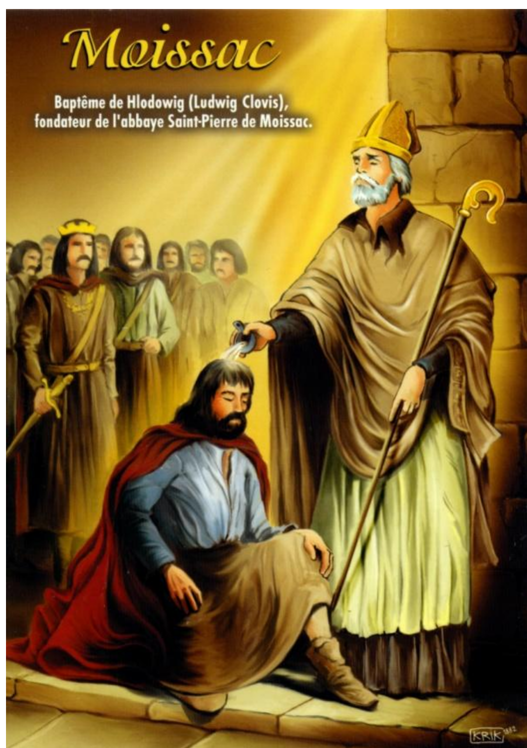
---

[1] Grégoire VII, Registrum I, epistola 68, in: Caspar, p. 97-99.
[2] ADTG, G 538 (Andurandy 1886).
[3] Raoul Glaber, Historiarum libri quinque, lib. 4, c. 5, in: Migne, PL 142, col. 678.

3

Moissac avant Cluny

L’histoire de l’abbaye de Moissac avant son rattachement à Cluny se résume en quelques pages. Sa fondation légendaire en l’an 506 par le roi Clovis est une pure légende, et sur ses premiers siècles d’histoire nous ne possédons que quelques textes et quelques vestiges archéologiques.



Cette carte postale, parue en 2010, perpétue la légende de la fondation de Moissac par le roi Clovis Ier (interprétation artistique par l’artiste Krik).

La fondation légendaire de 506

Il existe sur la fondation de l’abbaye de Moissac une belle légende, dont on possède trois variantes. Nous trouvons une première variante dans les archives de l’abbaye. Il s’agit d’une note de la fin du XVe siècle:

> « En l’an de l’Incarnation du Seigneur 506 a été fondé le monastère de Moissac, en l’honneur des saints apôtres Pierre et Paul, sous la Règle de saint Benoît, qui était encore en vie, par Clovis, le premier roi chrétien des Francs, après son baptême qu’il reçut de saint Rémy. Clovis, désirant étendre la foi catholique, traversa plusieurs provinces avec une très grande armée. Mais dans une bataille livrée dans la région de Bordeaux contre les ennemis de la foi, son armée perdit mille de ses soldats les plus vaillants. Clovis était fort attristé par la mort de ses soldats. Venu dans la région de Cahors, poussé par l’inspiration divine, il vit dans un endroit marécageux (là où se trouve maintenant ledit monastère) deux anges portant une pierre sculptée. Cette même nuit, saint Pierre lui apparut en songe, et lui révéla que là où les anges poseraient la pierre qu’ils portaient, il devait édifier un monastère en son honneur, placé sous la Règle de saint Benoît, et qu’il devait y établir un moine pour chacun des mille soldats morts pour l’extension de la foi. Ces moines

devaient prier pour eux, et pour qu'il obtienne la victoire sur les infidèles. Clovis fonda ledit monastère pour mille moines. Il posa la première pierre, et il dota ce monastère de biens temporels et spirituels».[1]

Une deuxième version de la légende de fondation est rapportée par Aymeric de Peyrac dans sa Chronique des Abbés de Moissac, écrite vers 1400 :

> « Après sa victoire de Poitiers sur Alaric, roi des Goths, Clovis montait de Bordeaux à Toulouse. Une nuit, il reçut le songe suivant. Il vit deux griffons, qui tenaient dans leurs becs des pierres; ils les portaient dans une vallée, et commencèrent à édifier une église à cet endroit. Le lendemain, après la dissipation des ténèbres nocturnes, traversant, avec son armée groupée autour de lui, une vallée, le roi vit des griffons, qui dépassaient en taille les autres oiseaux. Descendant de cheval, il raconta le songe qu'il avait eu, et il dit résolument: "Chers amis, j'approuve grandement que nous allions remporter la victoire sur nos ennemis en les faisant passer par le fil de l'épée, et que nous ne les laissions pas s'enfuir avant notre arrivée à Toulouse, où ce peuple arien, en sa puissance effrénée, possède le trésor d'Alaric, tout en étant infecté de la peste arienne. Mais il faut d'abord bâtir ici une église. Hier dans la nuit, j'ai eu subitement une vision d'aussi grands oiseaux, qui portaient des pierres dans leurs becs, et élevaient une bâtisse dans une vallée abondamment arrosée par des fleuves. Ayant souffert d'insomnie la nuit dernière, j'ai décidé qu'il faut commencer immédiatement un monastère, appelé à devenir très riche et à croître dans les vertus et par un très grand nombre de moines. Et tout comme les oiseaux, que nous avons vus, dépassent les autres par leur énorme grandeur, ainsi ce monastère sera grand, grâce à l'aide de Dieu. Dressons ici nos tentes, saisissons cette chance, et empressons-nous de commencer le nouvel ouvrage en l'honneur de saint Pierre. Ceci nous assurera pareillement le succès de notre entreprise". Tous disaient leur approbation, confirmant par leurs vœux la louable proposition. Ayant commencé la construction de l'église, ce qui ne pouvait s'achever facilement, le roi Clovis, après avoir terminé cette manifestation unanime, monta en puissance à Toulouse. Et il déployait sa force devant la porte de la ville. Les Goths, terrifiés, furent battus, et les remparts de la cité furent détruits. Il reçut les énormes trésors d'Alaric, et il abattit misérablement sa puissance. Par la grâce de Dieu, cela fut la principale cause de l'essor miraculeux de l'abbaye de Moissac, suite à cette victoire. C'est aussi la raison pour laquelle par la suite le monastère fut appelé royal ».[2]

La version la plus récente de la légende de fondation ne remonte qu'à l'extrême fin du XIXe siècle. Elle est rapportée par Paul de Beaurepaire-Froment,[3] qui ne cite pas ses sources; autrement dit, ce récit risque fort de n'être que le fruit de l'imagination de l'auteur. Le voici:

> « Clovis ayant perdu mille soldats, monta sur la colline du Calvaire, surmontant Moissac, et ayant bandé son arc, il dit: "Là où s'arrêtera ma flèche, je bâtirai un couvent". La flèche tomba dans un lac. Clovis y fit bâtir sur pilotis un couvent et une église, où mille moines devaient prier pour les âmes des mille soldats ».[4]

Il est évident que la fondation de l'abbaye de Moissac en 506 relève de la légende. A part les textes cités ci-dessus, très tardifs, aucun document ne mentionne une éventuelle fondation de Moissac par Clovis Ier, ni l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours, ni Frédégaire, ni les *Gesta Regum Francorum,* ni même le *Chronicon Moissiacense.* Ces preuves *ex silentio* en disent assez. En outre, certains éléments légendaires sont de toute évidence des 'topoi'. Pour ne donner qu'un exemple : en 508, un aigle planant au-dessus de la forêt de chênes du mont d'Hor, au nord de la ville de Reims, aurait indiqué à saint Thierry l'emplacement d'un monastère à fonder.[5]

La première mention explicite de la fondation par Clovis figure sur la pierre de commémoration de la consécration de l'église du 8 novembre 1063:

---

[1] ADTG, G 536 (Andurandy 1).
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 103vb-104ra.
[3] Quelques éléments biographiques sur cet auteur dans: Daniel Borzeix, René Pautal, Jacques Serbat, *Histoire de Moissac* (Treignac 1992), p. 174.
[4] Froment de Beaurepaire, *La légende de Moissac*, in: BSATG 23 (1895), p. 72-73.
[5] Saint Thierry, mémoire le 1er juillet.

HANC TIBI, CHRISTE DEUS, REX INSTITUIT CLODOVEUS
Pour Vous, Christ, Dieu, le roi Clovis fonda [cette église].

Comme l'a démontré Chantal Fraïsse, la légende de la fondation de l'abbaye de Moissac par le roi Clovis n'a été forgée qu'au XIe siècle. Une interpolation dans un manuscrit moissagais le montre clairement,[1] et la pierre de commémoration de la dédicace de 1063 en témoigne.

Des abbés de légende, ou le mythe de l'âge d'or

S'il est reconnu que l'abbaye de Moissac ne remonte pas au VIe siècle, on a longtemps cru à une fondation mérovingienne au VIIe siècle, d'autant que l'on possédait la charte dite de Nizezius, datée du mois de mai 680. Or, grâce à l'excellente étude de Jean-Luc Boudartchouk *cum suis*, nous savons maintenant que ce texte est un faux, fabriqué du temps de Dom Ansquitil (1085-1115).[2] Cela nous donne un solide argument pour réétudier la question.

Or, qu'avons-nous pour le VIIe siècle ? S'il est vrai que les moines moissagais n'ont jamais exprimé le moindre doute sur la fondation de l'abbaye par Clovis Ier, il n'en est pas de même d'Aymeric de Peyrac (1377-1406), qui développe dans sa *Chronique des Abbés de Moissac* un louable sens critique pour l'époque.[3] Il n'ignore pas la légende, dont il donne même une version, mais il n'hésite pas à faire commencer l'histoire de l'abbaye un siècle plus tard, pendant la première moitié du VIIe siècle, lors d'un supposé passage à Moissac du roi Dagobert (623-639), du temps où un nommé Amand aurait été abbé. Puis, notre chroniqueur donne pour le VIIe siècle une liste de quatre abbés, qu'il est utile de soumettre ici à un examen critique.

Le premier abbé de Moissac aurait donc été saint Amand. Mais duquel s'agit-il ? Il y a au moins une vingtaine de saints de ce nom. La tradition de l'abbaye a peut-être gardé le vague souvenir d'un saint abbé Amand, dont le nom figure effectivement dans la partie du texte authentique (donc non interpolé) de l'acte du 26 juin 818, où il est cité comme le 'constructeur' de l'abbaye,[4] mais qui a été confondu plus tard avec un autre saint Amand, évêque de Maastricht, apôtre du Hainaut et, ayant bénéficié des largesses du roi Dagobert, fondateur du monastère d'Elnone, aujourd'hui Saint-Amand-les-Eaux (Nord), décédé en 675-676. Il se trouve que ce saint a fait l'objet de mes recherches.[5] Or, ni dans ses différentes *vitæ*, ni dans d'autres documents, on ne trouve la moindre trace de son activité comme abbé de Moissac.[6] Son biographe Edouard de Moreau s'en était déjà étonné.[7] Le saint Amand moissagais est donc un abbé « emprunté ». Son « annexion » date toujours de la même époque : ce n'est qu'au XIe-XIIe siècle que les moines de Moissac transcrivent dans un de leurs manuscrits la *Vita prima* de saint Amand, à l'époque faussement attribuée à Baudemond, et l'*« addition »* de Milon,[8] et ce faisant confondent l'apôtre du Hainaut avec le 'constructeur' de Moissac.

Même chose pour le deuxième abbé légendaire de Moissac, saint Ansbert, que rien ne permet d'identifier avec saint Ansbert, devenu abbé de Fontenelle en 679 et archevêque de Rouen en 684, décédé en 699, et commémoré le 9 février. La confusion entre les deux Ansbert semble avoir été une conséquence de la translation supposée des reliques du dernier, en 868, de l'abbaye de Fontenelle à l'église Saint-Martin de Moissac, que seul Aymeric de Peyrac mentionne, en omettant de donner ses

---

[1] Chantal Fraïsse, *Moissac et Clovis : la reconstruction des origines*, in : Hommes et pays de la Moyenne Garonne. Congrès tenu à Agen et à Moissac les 23 et 24 mai 2004 (Toulouse 2005), p. 67-74.

[2] BOUDARTCHOUK (Jean-Luc) *et alii*, « 'La Charte de Nizezius' : encore un faux de l'abbaye clunisienne de Moissac ? », *Annales du Midi*, 2007, p. 269-308.

[3] Voir mon édition : *Aymeric de Peyrac, abbé de Moissac de 1377 à 1406. Chronique des Abbés de Moissac*, Maastricht, 1999, 2e édition, 368 p.

[4] Voir mon étude : « Moines de Moissac et faussaires (IV) », *BSAHTG*, 1999, p. 47-58.

[5] Saint Amand, mort en 675 ou 676, a été pendant quelques années évêque de Maastricht. Son épiscopat maastrichtois doit être situé entre fin 648 et fin 651. Voir mes études : *De bisschoppen van Maastricht*, Maastricht, 1985 (Vierkant Maastricht, 5), p. 53-57 ; *Amandus, bisschop van Maastricht* (à paraître en 2010) ; DIERKENS (Alain), « Saint Amand et la fondation de l'abbaye de Nivelles », *Revue du Nord*, 1986, p. 325-334.

[6] Ses vies sont publiées dans les *Acta sanctorum (AA.SS)*, Feb. I, col. 815-903.

[7] DE MOREAU (Edouard), *Saint Amand*, Louvain, 1927.

[8] BNF, ms. lat. 2627. Analysé dans : DUFOUR (Jean), *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac*, Genève - Paris, 1972 (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V, Hautes Etudes médiévales et modernes, 15), p. 129-131.

sources. Car jusqu'à plus ample information, les reliques de saint Ansbert n'ont jamais quitté l'abbaye de Fontenelle. Le Bollandiste Godfried Henschenius, qui en 1658 publia dans les *Acta Sanctorum* la vie de saint Ansbert de Rouen, et qui connaissait la mention d'un nommé Ansbert dans la vie de saint Didier (voir ci-après), doutait déjà de l'identité des deux Ansbert.[1] Le martyrologe d'Usuard de l'abbaye de Moissac mentionne bien un Ansbert abbé de Moissac : *« Moysaco sancti Ansberti abbatis »,*[2] mais au 30 30 septembre. C'est peut-être un 'vrai' abbé Ansbert, mais dont on ignore tout. Voilà de nouveau un nom emprunté.

Le troisième abbé de Moissac, cité par le chroniqueur Aymeric de Peyrac, est saint Leutade (Léotade). Jusqu'à une date toute récente, on a pensé que cet abbé Leutade avait vraiment existé, et qu'il avait vécu vers 630-640, puisqu'il était mentionné, avec Ansbert, dans la Vie de saint Didier, évêque de Cahors de 630 à 655, comme fondateur du monastère de Moissac.[3] Or, la *Vita Desiderii* ne les dit pas abbés, mais 'louables hommes' *(viris laudabilibus)*; ils étaient donc laïcs. Ensuite, deux des trois manuscrits de la *Vita sancti Desiderii* donnent pour nom du monastère : *Marciliacense,* et non pas *Mussiacense* ou *Moysiacense*. L'éditeur considère la variante *Marciliacense* comme une *dolosa interpolatio*, mais, comme Chantal Fraïsse l'a bien montré, au vu de l'original, c'est au contraire la mention *Moysiacense* qui est une interpolation, figurant dans un manuscrit moissagais de la seconde moitié du XIe siècle.[4] Ansbert et Leutade ont donc bien existé, et ils étaient à l'origine du monastère, non non pas de Moissac, mais de Marcilhac, non en tant qu'abbés mais en tant que bienfaiteurs.[5] La mention mention de Leutade comme abbé de Moissac dans la « Charte de Nizezius » n'a pas davantage de valeur, puisque ce texte, nous l'avons vu, est un faux. Inutile de dire qu'aucun Leutade (Léotade) ne figure dans l'obituaire de Moissac. Encore une jolie preuve *ex silentio*...

Saint Paterne, le quatrième abbé moissagais donné par Aymeric de Peyrac, et saint Amarand, le cinquième, n'ont pas davantage existé. On sent la gêne d'Aymeric de Peyrac, quand il qualifie le premier de *sanctus et gloriosus*, et le second de *gloriosus et sanctus*.[6] Voilà un joli *testimonium paupertatis* ! Bref, on ne possède aucune preuve historique de l'existence de ces deux abbés, sauf la mention d'un *Paternus abbas* figurant dans l'obituaire de Moissac au 8 novembre, sans que l'on puisse en déduire quoi que ce soit.

Résumons : il n'y a aucune preuve de l'existence de l'abbaye de Moissac au VIIe siècle.

Pour le VIIIe et le IXe siècle, Aymeric de Peyrac, notre abbé-chroniqueur, ne donne qu'une simple liste d'abbés, sans autres précisions, sauf pour l'abbé Andrald, qui aurait présidé au transfert des reliques de saint Ansbert en 868. Il avoue lui-même son ignorance : *« J'ai fait des recherches dans les annales locales, comme dans la* Pica,[7] *et dans les anciens cartulaires du monastère, mais je ne peux rien savoir d'autre sur eux »*.[8] Si Aymeric de Peyrac, qui disposait encore de la *« Pica »* et des cartulaires de l'abbaye, que nous ne possédons plus, n'a rien pu découvrir, nous n'aurons pas la prétention de trouver davantage. La liste de notre chroniqueur donne comme abbés : Rétroald, Clodorin, Dédaran, Rémédie, Déodat, Ermenin, Witard, Didon (Ier), Simpronien, Dudime, Galphin, Didon (II), Rorayric, Froter, Landric, Andrald, Aspasie, Eradie, Vasène (I), Ayquarius et Vasène (II). Les trois premiers ne sont connus que grâce à cette simple mention chez Aymeric de Peyrac, dont on ignore la source. Les abbés à partir de Rémédie figurent pratiquement tous dans l'obituaire de Moissac et ont donc de bonnes chances d'être authentiques.[9] Ermenin reçoit en 815-816 une importante donation des mains d'Agarn, évêque de

---

[1] AA.SS. Febr. II, Anvers 1658, p. 343. – Lire aussi : MÜSSIGBROD (Axel), « Der Heilige Abt Ansbertus von Moissac », *Analecta Bollandiana* 99, 1981, p. 279-284.

[2] MÜSSIGBROD (Axel), WOLLASCH (Joachim), *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe,* München, 1988 (Münstersche Mittelalter-Studien, 44), fac-similé f° 64r°.

[3] *Vita Sancti Desiderii, episcopi Cadurcensis,* c. 23, in : CCSL 117, p. 370-371 : "Nam et Mussiacense cenobium huius tempore a viris laudabilibus Anseberto et Leuthado iniciatum est". – Sur saint Didier, voir : DUFOUR (Jean), *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XIIe siècle,* Paris, 1989 (Mémoires et Documents d'Histoire Médiévale et de Philologie, 3), p. 52-54.

[4] FRAÏSSE (Chantal), *Moissac, histoire d'une abbaye. Mille ans de vie bénédictine*, Cahors, 2006, p. 21-23.

[5] Pour Marcilhac, voir la brève notice dans mon ouvrage : *Apogée de Moissac. L'abbaye clunisienne Saint-Pierre de Moissac à l'époque de la construction de son cloître et de son grand portail,* Maastricht - Moissac, 1995, p. 155-156.

[6] *Chronique des Abbés de Moissac,* f° 154r° b.

[7] Selon DU CANGE, une *pica* est un directoire de l'office divin, ou *ordinale*. Le mot semble utilisé ici dans un sens plus large de "livre liturgique".

[8] *Chronique d'Aymeric de Peyrac*, f° 156v° a.

[9] MÜSSIGBROD, WOLLASCH, *op.cit.*

Cahors.[1] Mais nous voilà déjà au IXe siècle.

Qu'avons-nous donc pour le VIIIe ? Rien, sauf peut-être à l'extrême fin de ce siècle Rémédie et Déodat, les prédécesseurs d'Ermenin, deux abbés figurant dans le nécrologe moissagais, et qui ont donc probablement existé.

Moissac entre dans l'histoire

L'existence de l'abbaye de Moissac n'est donc pas attestée avant le début du IXe siècle. La première mention historique qu'on pensait incontestable est celle de l'acte de donation en 815-816 par l'évêque Agarn au monastère de Moissac sous l'abbé Ermenin. Dans mon étude paru en 1998 je considérais cet acte comme un « acte récrit », dont le contenu me paraissait alors authentique.[2] Aujourd'hui, je considère cet acte comme un faux, forgé de toutes pièces en 1107.[3] Il est vrai par contre que l'évêque Agarn figure au 4 avril au nécrologe de Moissac.[4] A partir de là, la documentation, et avec elle la liste des abbés, commence à s'étoffer. L'abbé Witard figure dans des actes de donation de 837 et 847.[5] Il eut d'ailleurs un prédécesseur nommé Rangaric, récipiendaire le 26 juin 818 d'un privilège royal de Pépin Ier, acte interpolé il est vrai, et également étudié par mes soins, mais qui mentionne bien, dans la partie originale du texte, Rangaric comme abbé.[6] Aymeric de Peyrac ne le connaît pas, mais il figure au 25 août dans l'obituaire de Moissac.[7]

Certains auteurs ont tiré argument de la mention de l'abbaye de Moissac dans la *Notitia de servitio monasteriorum* de Louis le Pieux (roi d'Aquitaine en 781, empereur de 814 à 840), promulguée en 819. L'empereur y établit la liste des charges militaires et fiscales pesant sur 48 monastères royaux, tous situés dans le nord de la France : quatorze devront envoyer des contingents à l'armée, seize fourniront une aide en argent et en nature, et dix-huit pourront se contenter de prier pour l'empereur et pour le salut de l'Empire.[8] Ce document pose plus de problèmes qu'il n'en résout. D'abord, nous n'en possédons qu'une copie très tardive. Ensuite, l'orthographe de Moissac *(Mustracum)* est tellement libre qu'on peut se demander si le copiste a bien compris de quel endroit il s'agissait. Mais il y a plus grave. Au texte d'origine, qui annonce 48 maisons, succède une seconde partie, qui énumère 36 monastères, mais uniquement du sud de la France, parmi lesquels Moissac. Il s'agit de toute évidence d'un rajout, fait par un rédacteur aquitain, probablement au milieu du IXe siècle.[9] Bref, la *Notitia de servitio monasteriorum* ne prouve pas l'existence de l'abbaye de Moissac au tout début du IXe siècle.

---

[1] Paris, BN, collection Doat, vol. 128, f° 1r°-4r° – Sur la qualité de ses copies, voir l'introduction à mon ouvrage : *Les archives brûlées de Moissac. Reconstitution du chartrier de la ville de Moissac brûlé le 1er novembre 1793,* Maastricht-Moissac, 2005. – Sur Agarn (Awarnus), évêque de Cahors, voir : DUFOUR (Jean), *Les évêques...*, p. 55-56.

[2] Voir mon étude : « Moines de Moissac et faussaires (III) », *BSAHTG,* 1998, p. 21-41.

[3] Voir mon étude : « Saint Rustice reconsidéré » (à paraître).

[4] MÜSSIGBROD, WOLLASCH, *op.cit*, fac-similé f° 86r°

[5] ADTG, G 570.

[6] Voir mon étude : « Moines de Moissac et faussaires (IV) », *BSAHTG,* 1999, p. 47-58.

[7] MÜSSIGBROD, WOLLASCH, *op.cit.* fac-similé f° 91v°+ p. 88.

[8] Ardonis, Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis, c. 39, MGH, SS 15, p. 217-218.

[9] Notitia de servitio monasteriorum, éd. Petrus Becker, CCMon 1, p. 483-499.



Louis le Pieux (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vinc., Rabanus Maurus, Liber de laudibus Sanctæ Crucis).

Par contre, une mention authentique et beaucoup plus intéressante de l'abbaye concernant le début du IX[e] siècle figure dans la Vie de Louis le Pieux, où le *monasterium Musciacum* est cité parmi les maisons fondées ou favorisées par ce souverain, à cette époque roi d'Aquitaine et, selon l'auteur de la biographie, restaurateur par excellence de la vie religieuse et monastique en Aquitaine.[1] Le texte donne les noms de 25 monastères, restaurés *('reparata')* par Louis le Pieux ou édifiés depuis les fondations *('a fundamentis ædificata')*. Etant donné que l'abbaye n'existait pas avant le début du IX[e] siècle, Moissac ne peut que appartenir au second cas de figure. Tout porte donc à croire que ce souverain en est le fondateur.

On comprend bien son attachement à l'Aquitaine. Il est né en 778 à Chasseneuil-du-Poitou *(villa Cassinogilum)*, près de Poitiers,[2] pendant que son père Charlemagne guerroyait au-delà des Pyrénées contre les Sarrasins.[3] Il a passé toute son enfance, sa jeunesse et sa vie d'homme mûr dans sa région natale, qu'il n'a quittée qu'en 781 avec Charlemagne pour aller, bambin encore, se faire sacrer roi par le pape Adrien, et, devenu adulte, pour batailler avec son père contre les Saxons et autres peuples remuants.[4] Fils cadet, Louis n'aurait jamais dû être empereur, mais à la suite de la mort de ses frères aînés Charles († 811) et Pépin († 810), il abandonna en 814, à 36 ans, au décès de son père Charlemagne, son Aquitaine natale pour aller siéger à Aix-la-Chapelle. Même si Louis le Pieux a été enterré à Saint-Arnoul de Metz,[5] l'abbaye de Moissac a toujours été reconnaissante envers ce roi d'Aquitaine, que l'on peut considérer désormais comme son fondateur. Son nom est gravé dans la « pierre de consécration » de l'abbatiale, et il figure au nécrologe de l'abbaye au 17 mars.[6]

L'archéologie ne contredit aucunement la fondation carolingienne de Moissac, bien au contraire. La première église Saint-Pierre, dont l'autel et le déambulatoire ont été retrouvés lors des fouilles de 1962,

---

[1] Vita Hludowici imperatoris, c. 19, MGH, SS 2, p. 616-617 : 'Et quidem multa, ut dictum est, ab eo sunt in eius dicione reparata, immo a fundamentis ædificata monasteria, sed præcipue hæc : *[suivent les noms de 25 monastères, tous aquitains, dont ...]* monasterium Musciacum'. Le texte ajoute : 'et cetera plurima, quibus veluti lychnis totum decoratur Aquitaniæ regnum' (et beaucoup d'autres, qui constituent comme des escarboucles la splendeur du royaume d'Aquitaine).

[2] Chasseneuil-du-Poitou (département Vienne, arr. Poitiers, canton Poitiers).

[3] Vita Hludowici imperatoris, c. 2, MGH, SS 2, p. 607.

[4] Thegani vita Hludowici imperatoris, MGH, SS 2, p. 585-603 ; Chronicon Moissiacense, MGH, SS 1, p. 280-313.

[5] GAILLARD (Michèle), « L'éphémère promotion d'un mausolée dynastique : la sépulture de Louis le Pieux à Saint-Arnoul de Metz », *Médiévales*, 1997, p. 141-151.

[6] MÜSSIGBROD, WOLLASCH, *op.cit.*, fac-similé f° 85r°

est de l'époque carolingienne.[1] Les quelques vestiges archéologiques antérieurs, dont le sarcophage dit 'tombeau de saint Raymond', qui remonte au moins au VIIe siècle, et quelques chapiteaux réutilisés,[2] sont ou des *mobilia* ou des *spolia*, qui ne prouvent pas l'existence d'une abbaye à l'époque mérovingienne.

C'est en toute logique que la documentation historique, après un IXe siècle plutôt modeste, continue de s'étoffer au Xe siècle. Aymeric de Peyrac mentionne les abbés Arquinar, Bernard, Riquier, Atalie, Jérémie, Arnald, Hugues (Ier) et Gausbert.[3] Quelques-uns de ces noms sont attestés dans nos sources historiques. Bernard, Andrald, Hugues Ier et Gausbert reçoivent des donations, parmi lesquelles figurent les premiers biens à Escatalens[4] et à Saint-Christophe,[5] qui resteront des 'fiefs' de l'abbaye de Moissac jusqu'à la Révolution. Les deux abbés Hugues figurent dans l'obituaire de Moissac au 23 janvier et au 7 octobre.[6] Aymeric de Peyrac ne connaît pas l'abbé Gilbert, qui figure avec l'abbé Gausbert sur un fragment de rouleau mortuaire de Saint-Martial de Limoges, daté v. 989 ou 1000), en même temps que les moines Arnaud, Avit, Bernon, Bernard, Ugo et Aimar.[7] Et c'est dès le Xe siècle que l'on voit apparaître les grandes familles régionales, donatrices du temporel de l'abbaye,[8] qui lui fourniront en outre quelques-uns de ses plus importants dignitaires, dont Arnaud Guillaume, qui fut en tant qu'*operarius* le responsable de la construction du cloître.[9]

Les trois abbés de la première moitié du XIe siècle sont cités dans plusieurs actes de donation, Hugues II pour avoir reçu divers biens,[10] Raymond, notamment pour avoir reçu l'alleu de Majuze, qui deviendra La Salvetat-Belmontet,[11] Etienne, entre autres, pour Moncessou, Pescadoires et des biens à Duravel.[12] En 1048, l'abbaye de Moissac est affiliée à Cluny. Après deux siècles et demi d'une existence modeste, elle va connaître son apogée.

Que s'est-il donc passé ? Autour de l'an 1100, sous l'abbé Ansquitil, le monastère de Moissac souhaite se doter d'une vénérable histoire séculaire, qu'il entend, au besoin, construire de toutes pièces. Entre la légende de la fondation de l'abbaye par le roi Clovis, dont la première mention apparaît sur la pierre de commémoration de la dédicace de l'abbatiale de 1063, mais sculptée sous Ansquitil,[13] l' « annexion » de saint Leutade, de saint Amand et de quelques autres saints, et enfin la forgerie de la « Charte de Nizezius », il n'en fallait pas plus pour avancer l'histoire de l'abbaye de Moissac jusqu'à la plus haute époque mérovingienne. Voilà un bel exemple de 'construction de l'histoire'. Puis, vers 1400, Aymeric de Peyrac puise dans les documents nécrologiques et dans les cartulaires de l'abbaye (la science diplomatique, qui aurait pu lui apprendre à reconnaître les faux, n'existant pas encore), où il relève quelques noms d'évêques ou d'abbés, tout en regrettant, comme il le reconnaît expressément, de ne disposer d'aucune documentation historique.[14] En tout cas, pour lui, les premiers abbés de Moissac ne pouvaient être que de saints hommes, appartenant à un âge d'or, un passé mythique de grandeur et de libéralités royales. Aymeric de Peyrac le dit expressément : *« Comme première période nous comptons celle du début, à partir de Clovis, durant laquelle il y eut pendant une longue période de très saints*

---

[1] VIDAL (Marguerite), « Fouilles de l'abbatiale Saint-Pierre de Moissac, 1961-1962 », *BSAHTG*, 1962, p. 101-108 ; MERAS (Mathieu.), « Les découvertes archéologiques récentes à l'abbaye de Moissac », *Les Monuments Historiques de la France,* 1963, p. 102-103 ; DURLIAT (Marcel), « L'église abbatiale de Moissac des origines à la fin du XIe siècle », *Cahiers Archéologiques*, 1965, p. 155-177 ; VIDAL (Marguerite), « L'art du VIIe au IXe siècle à Moissac », *BSAHTG*, 1969-1970, p. 9-18.

[2] MOMMEJA (Jules), *Les sarcophages chrétiens antiques du Quercy, Bulletin de la Société des Etudes du Lot*, 1894, p. 235-239 ; VIDAL (Marguerite), « L'art du VIIe au IXe siècle à Moissac », *BSAHTG* , 1969-1970, p. 9-18.

[3] *Chronique d'Aymeric de Peyrac*, f° 156v° b.

[4] ADTG G 570.

[5] Doat 128, f° 13r°-14v° ; f° 21r°-22v°.

[6] MÜSSIGBROD, WOLLASCH, *op.cit.*, fac-similé f° 83r° et 93v° + p. 87.

[7] DUFOUR (Jean), *Monumenta palaeographica medii aevi*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 18-19 (Planche 3 A,B) et planches p. 155.

[8] Voir mon étude : « Réseaux de familles au XIe siècle autour de Pommevic », *BSAHTG*, 2005, p. 7-28.

[9] Voir mon étude : « Arnaud Guillaume, constructeur du cloître de Moissac », *BSAHTG*, 1995, p. 27-35.

[10] Doat 128, f° 31r°-32v° ; 41r°-42r°.

[11] Doat 128, f.°37r°-38v°.

[12] ADTG G 570 ; G 569 I, p. 7-8 ; Doat 128, f° 67r°-69r°.

[13] FRAÏSSE (Chantal), *Moissac...*, Cahors 2006, p. 19-20.

[14] Voir l'introduction à mon édition de la *Chronique d'Aymeric de Peyrac*.

hommes, durant laquelle ledit monastère croissait et prospérait ».[1] Mais c'était un âge d'or imaginaire…

Il faut se rendre à l'évidence. L'abbaye de Moissac n'est pas une fondation mérovingienne, mais carolingienne, et ses premières mentions fiables n'apparaissent que dans la Vie de Louis le Pieux, l'acte (récrit) de 815-816, et le privilège (interpolé) de Pépin Ier de 818. En considérant les abbés Rémédie et Déodat, prédécesseurs d'Ermenin, comme des abbés authentiques, puisque figurant au nécrologe de l'abbaye, il sera tout au plus possible de repousser la fondation de Moissac à l'extrême fin du VIIIe siècle. L'abbaye de Moissac date donc des environs de l'an 800, et Louis le Pieux, roi d'Aquitaine de 781 à 814, en a été le plus que probable fondateur.

Enfin, clin d'œil ironique de l'histoire, si Charlemagne a donné à un de ses fils légitimes le nom éminemment mérovingien de Louis – chose étonnante, car le nom de Clovis (Hlod-wig, 'illustre au combat', Hludowic, Clovis, Chlodovechus, Ludovicus, Louis), était totalement inédit dans la tradition anthroponymique de sa lignée – il a voulu, ce faisant, suggérer une légitimité dynastique. Ainsi, l'ombre du roi mérovingien Clovis Ier plane tout de même un peu sur la fondation de l'abbaye de Moissac, par cet autre Clovis alias Louis, appelé aussi le Pieux ou le Débonnaire et comme roi de France, Louis Ier. Donc l'*alter ego* de Clovis Ier.

L'économie de l'abbaye

Une étude attentive des chartes de Moissac nous renseigne sur l'économie de l'abbaye. Dans la suite de cette étude, nous serons amenés à distinguer trois périodes bien distinctes dans l'économie de l'abbaye: d'abord la période antérieure à l'union à Cluny, ensuite le premier demi-siècle clunisien (1048 - 1100), enfin le XIIe siècle qui, sur le plan économique, inaugure de profondes mutations. La première période est celle d'une économie agricole modeste; la deuxième, celle d'une véritable explosion de donations, dont beaucoup d'ailleurs ne sont pas des dons en simple propriété, mais des droits (souvent des *spiritualia)* se rapportant à la réforme de l'église; la troisième période est celle de la consolidation, de l'arrêt des acquisitions, et de l'évolution vers une économie monétaire et, en même temps, d'inflation.

Avant son union à Cluny, l'abbaye de Moissac acquiert quelques églises, la plupart dans la région, quelques-unes en Auvergne, ou encore Pescadoires, située sur les bords du Lot. Mais elle acquiert surtout des biens, appelés tantôt "honneurs", tantôt "alleus", plus souvent "des terres et des vignes", en Quercy, en Agenais ou en Toulousain. Sauf quelques biens lointains, comme l'alleu de Coulonges en Saintonge et les églises d'Auvergne, les biens de l'abbaye se situent dans un rayon d'environ 40 km à vol d'oiseau autour de Moissac. On distingue déjà quelques points d'appui géographiques, que l'abbaye conservera, comme Escatalens et Saint-Christophe. On remarque aussi la prédominance des biens situés en Bas-Quercy, surtout dans la viguerie de Saint-Urcisse et autour de Cazes. Il s'agit toujours de biens ruraux: fermes, terres et vignes. L'économie de l'abbaye de Moissac est agricole. Nous reviendrons sur les mutations économiques dans la suite de cette étude.

Offices claustraux

La cinquantaine de chartes de l'abbaye de Moissac remontant à l'époque antérieure à son union à Cluny nous montrent une abbaye modeste, mais déjà dotée d'une bonne organisation interne. Les officiers claustraux cités par les textes sont: l'abbé, le doyen *(decanus),* et l'archiclave *(archiclavis).* L'archiclave était le gardien du trésor et des archives. Il représentait l'abbé ou le prieur à l'offrande de la messe. Sous l'abbé Gausbert (seconde moitié du Xe siècle), nous trouvons cité comme doyen Arnaud, et comme archiclave Gautier. Sous l'abbé Etienne (avant 1048), Donadieu est cité comme doyen, Isarn est cité comme archiclave avant 1031, Hugues à partir de 1031.

Il est vrai que l'on ne possède pas beaucoup de renseignements sur l'organisation de la communauté monastique antérieurement à l'union à Cluny. Les quelques offices que l'on trouve cités dans les chartes diffèrent totalement de ceux que l'on trouve sous le régime de Cluny. On peut en conclure, – à part d'autres arguments dont nous parlerons encore dans cette première partie –, que l'affiliation à Cluny

---

[1] *Chronique d'Aymeric de Peyrac*, f. 162r-a.

s'est accompagnée d'une réforme de l'organisation interne sur le modèle clunisien.

L'abbé séculier

Avant son union à Cluny, Moissac était une abbaye modeste, mais paraissant en tous points régulière. Il y avait cependant un problème de taille, celui de l'abbé séculier...

L'institution de l'abbé séculier remonte à l'époque antérieure à l'union à Cluny. La présence, généralement encombrante, de seigneurs laïcs ayant non seulement un droit de gîte, mais pire, un droit de regard sur les affaires des monastères, que ce soit en tant que patron, avoué ou abbé séculier, était un phénomène assez courant au début du XIe siècle. S'il est clair que l'abbé séculier était encombrant, voire indésirable dans une maison de prière, il importe tout de même de se méfier des thèses d'Aymeric de Peyrac, qui brosse une image très négative de l'abbatiat séculier, thèse pourtant reprise par la plupart des historiens ayant écrit sur Moissac.

L'abbatiat séculier de Moissac n'a encore jamais été étudié sérieusement. Il faudra bien, un jour, l'étudier en le confrontant à des institutions analogues dans d'autres monastères, et étudier les caractéristiques spécifiques de cette fonction dans l'abbaye de Moissac. Les quelques études sur le sujet, n'abordant que quelques aspects de la question, nous laissent sur notre faim.[1]

L'abbé séculier figure dans les actes dressés entre 1032/1048 et 1129 sous les dénominations suivantes: *dictus secularis abbas, abbas secularis, abbas nominatus,* ou *abbas* tout court. Dans l'acte de cession de 1063, Gausbert de Gourdon déclare avoir acheté la *defensio* de l'abbaye, c'est-à-dire l'abbatiat séculier, au comte Guillaume III Taillefer de Toulouse, pour la somme élevée de 30.000 sous selon une source, 1.000 sous selon une autre.[2] Guillaume Taillefer mourut en 1037; la vente est donc antérieure à sa mort. Toutefois, l'abbatiat séculier est certainement beaucoup plus ancien, puisque Gausbert parle de *predecessores mei.* L'abbatiat séculier, en tout cas, était considéré comme simoniaque.

Nous assistons ici à un épiphénomène de l'éclosion de la seigneurie banale, qui arrive par accaparer des droits appartenant à l'origine au roi. L'accroissement du pouvoir des petits seigneurs locaux et régionaux est un phénomène bien connu en ce début du XIe siècle où les pouvoirs centraux s'affaiblissent.

En effet, la *defensio* que Gausbert de Gourdon acheta, au début du XIe siècle, semble bien avoir été un droit dérivé de la *defensio* ou de la *tuitio* royales. Le privilège de 818, accordé par Pépin Ier, dit que la *tuitio* et la *defensio* de l'abbaye de Moissac sont assurées par le roi. Le vocabulaire des textes de l'époque fait soigneusement la distinction entre *defensio* et *advocatia.* La *defensio* ou la *tuitio* est une mission publique dévolue au roi, c'est-à-dire l'obligation régalienne de défendre les monastères de son royaume, obligation qu'il assure, – c'est là la caractéristique essentielle –, gratuitement. C'est la gratuité et l'origine royale qui font la différence avec l'*advocatia.* Un avoué est un fonctionnaire nommé par l'abbaye elle-même, qui assure sa charge moyennant salaire.[3] Le faussaire moissagais de l'acte du 9 juin 1063 saisit parfaitement la différence entre les deux termes quand il change le mot *defensio,* figurant dans l'original, par le mot *abbatia.*[4] Il parle *pro domo* et entend "prouver" que l'abbé séculier a reçu ses droits de l'abbaye et de personne d'autre. En 1053, Pons, comte de Toulouse, cède à Cluny l'*abbatia* de Moissac, et rend au pape et au roi de France la *tuitio* de l'abbaye.[5] Pons fait donc également très bien la différence entre les deux droits, la *tuitio* et l'*abbatia.* On n'ignorait donc pas, au XIe siècle, que les droits et les obligations de la *tuitio* de l'abbaye, attachés à la fonction de l'abbé séculier, étaient d'origine royale, et que les droits de l'*abbatia* appartenaient au monastère de Cluny, et étaient donc une *advocatia.*

Mais sauf ces quelques indications dans les textes, nous ne possédons aucune donnée concrète sur

---

[1] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac,* t. 1 (Paris 1870 = reprint Treignac 1994), p. 115-203; Elizabeth Magnou, *Abbés séculiers ou avoués à Moissac au XIe siècle ?*, in: Moissac et l'Occident, p. 123-132; Müssigbrod, p. 39-59.

[2] ADTG, G 596 (Andurandy 1884 et 1885); Doat 128, f. 64r-66r.

[3] Léopold Genicot, *Sur le vocabulaire et les modalités de l'avouerie avant l'an Mil dans la Belgique actuelle*, in: L'Avouerie en Lotharingie. Actes des 2es Journées Lotharingiennes, 22-23 octobre 1982, Centre Universitaire Luxembourg = Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg, vol. 98 (Luxembourg 1984), p. 9-32.

[4] Texte original: Doat 128, f. 64r-66r. Texte interpolé: ADTG, G 596 (Andurandy 1884 et 1885). Sur cet acte, voir mon étude : *Moines de Moissac et faussaires (I),* in: BSATG 121 (1996), p. 7-28.

[5] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3344 bis. Sur cet acte, voir mon étude: *Moines de Moissac et faussaires (I),* in: BSATG 121 (1996), p. 7-28.

l'abbatiat séculier à Moissac avant le XIe siècle.

Concrètement, la tâche de l'abbé séculier était la défense armée du monastère contre d'éventuels agresseurs. D'où la dénomination d'abbé "chevalier" ou *abbas miles.* En compensation de ses services, l'abbé séculier recevait certains revenus et droits. Cet ensemble de redevances était appelé *captennium*; il s'agissait à l'origine du droit de lever un contingent d'hommes, droit transformé plus tard en une redevance en argent. La présence d'une force armée suppose de la part de l'abbaye des servitudes, comme la nourriture et le gîte. Certains actes conservent des traces de ces redevances en nature. En 1125, il est précisé que l'abbé séculier a droit à un revenu annuel, consistant en un droit de gîte en l'abbaye de Moissac.[1] Selon les coutumes de Moissac, du milieu du XIIe siècle, l'abbé séculier avait droit à un 'budget' de 500 sous, à certains droits de justice, au produit de la pêche certains jours, au passage gratuit du Tarn et de la Garonne, et à la moitié de certaines taxes.[2] L'accord de 1210, conclu entre l'abbé de Moissac et le comte de Toulouse, parle de redevances en vin et en blé que perçoit l'abbé séculier sur des manses.[3]

Les deux abbés agissaient en principe sur un pied d'égalité. Dans le premier texte en notre possession mentionnant l'abbé séculier, un acte de 1032/1048, celui-ci est placé au même niveau que l'abbé régulier, mieux, il est cité en premier, avant l'abbé régulier.[4] Mais sous l'influence de la Réforme Grégorienne, l'abbé régulier va affirmer sa préséance, et l'abbé séculier finit par reconnaître l'abbé régulier comme son seigneur, comme il ressort des actes de 1072 et du 27 décembre 1097.[5] Nous verrons dans les prochains chapitres comment l'abbaye de Moissac, petit à petit, arrive à démanteler le pouvoir de l'abbé séculier, au point d'en faire un titre purement honorifique, vidé de sa réalité concrète.

Dans sa Chronique, Aymeric de Peyrac nous donne une toute autre évaluation de l'institution des abbés séculiers, qu'il classe sous les abbatiats de Raymond et de Pierre:

> « Raymond. En son temps, l'église Saint-Pierre de Moissac s'écroula. Ces choses, qui présageaient de plus grands malheurs à venir, étaient à peine arrivées, que peu de temps après, les malheurs, hélas, arrivèrent effectivement au monastère ! Car tout ce que Pierre, dont il sera fait mention ci-dessous, fit à propos de l'abbé séculier, provoquait la ruine du monastère, le ravissement des droits et une grande destruction, événements attestés par des témoins oculaires.
>
> Pierre. Il institua un abbé séculier, et réduisit presque à néant ledit monastère. A cette époque, en 1042, à cause de la méchanceté des hommes, l'abbé Pierre nomma un abbé chevalier ou séculier, pour qu'il protège la ville de Moissac et les possessions de l'abbaye et les villages, les terres et les dépendances dudit monastère, l'abbé et la communauté. Et il donna à l'abbé séculier le droit de captennium en plusieurs lieux, et une part sur la ville de Moissac. Pour ce captennium, l'abbé séculier promit hommage et jura fidélité à l'abbé et à la communauté régulière et à leurs successeurs.
>
> [...]
>
> L'abbé séculier fut appelé ainsi, à la différence de l'abbé moine, de sorte qu'il y eut là deux pouvoirs, dont le temporel dépend du pouvoir spirituel, comme c'est le cas aussi dans l'Empire. Dès lors, le monastère fut dégradé, détruit et ravagé. Ce Pierre ne voulait pas gouverner énergiquement. Ainsi, il détruisait tout, parce qu'il administrait le temporel si incorrectement et s'en chargea si confusément, qu'il admit cette situation de son propre gré. Au lieu d'être un associé, ou plutôt un sujet, il les avait plus tard comme supérieurs. Sous l'administration frivole de ce Pierre, presque tout le pouvoir de ce monastère disparut. [...] La ville ne fut point rétablie dans son état précédent. L'abbé, en effet, et le monastère en détiennent seuls la seigneurie, ce qui ressort clairement de l'examen des coutumes de la ville, données plus tard par les abbés de Moissac. Ce que le monastère possédait plus tard, il l'a obtenu après beaucoup de contestations et de procès, et il y a de multiples choses qui dépendent de la seigneurie.

[1] Doat 129, f. 5r-6v.

[2] Voir mon édition des coutumes de Moissac : *Les coutumes de Moissac. Edition synoptique et traduction des coutumes de Moissac du XIIe siècle* (Maastricht-Moissac 2002).

[3] L'acte de 1210 a été conservé en plusieurs exemplaires: ADTG, G 541, acte n° 45 (3 exemplaires), acte marqué Andurandy 118; G 544 (Andurandy 229), extrait. Texte publié dans: A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac,* t. 1 (Paris 1870), p. 359-364, résumé dans: Rupin, p. 85-86.

[4] Doat 128, f. 67r-69r.

[5] Acte de 1072: Doat 128, f. 106r-107v; acte de 1097: Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 157rb-va.

Sous le même Pierre, le monastère succombait ».[1]

[...]

« Après les abbés réguliers, je donne ici brièvement et sans digressions, les noms des abbés séculiers de Moissac, avant que cet abbatiat séculier ne vint aux comtes de Toulouse. Je veux passer sous silence leurs faits et gestes, car je n'y trouve que fourberie et incroyable despotisme. Ceux-là même qui étaient choisis pour être les défenseurs du monastère, étaient en réalité des destructeurs, des persécuteurs, et des pilleurs des droits du monastère. Qu'ils n'aient pu, dans leur malice, disparaître, laissant le monastère dans sa liberté de jadis, de façon durable !

Les abbés séculiers étaient Gausbert I[er], Guillaume, Bertrand, Foulques, Gausbert II, Gausbert III et Bernard de Montancès. Ce dernier engagea l'abbaye auprès de Raymond comte de Toulouse. Ce Raymond fit le voyage de la Terre Sainte. Il y mourut, et fut enterré à Nîmes, au château des Arènes ».[2]

Nous verrons dans la suite de cette étude que le sombre tableau que brosse Aymeric de Peyrac, présentant l'abbaye de Moissac comme *« une caverne de voleurs et un refuge de malfaiteurs qui écumaient la région »*,[3] doit être rectifié. Il est vrai que dans la bulle du pape Urbain II de 1096, nous trouvons un jugement tout aussi péremptoire sur la mauvaise situation de l'abbaye avant son affiliation à Cluny:

« Vous n'ignorez pas que le monastère de Moissac était d'une grande régularité, d'une grande renommée et d'une grande élévation. Mais par la suite, quand par la négligence de ceux qui y résidaient la gloire de la vie religieuse diminuait, l'abondance des biens fondait pareillement et fut presque réduite à rien. Grâces soient rendues à Dieu qui en nos jours a daigné, par le zèle des abbés de Cluny, restaurer en ce lieu la vie religieuse qui y était supprimée ».[4]

On comprend aisément que la réforme clunisienne avait tout intérêt à noircir la période précédente.

Car les documents historiques qui nous renseignent sur la première moitié du XI[e] siècle ne font aucunement penser à un établissement en déconfiture, bien au contraire. L'abbaye de Moissac est un établissement religieux plutôt modeste, mais dont rien ne permet de douter de la régularité. Mais il est vrai aussi que le monastère, s'il reçoit des donations, par exemple l'église de Pescadoires,[5] n'est pas riche, plutôt pauvre. S'il faut en croire la source d'Aymeric de Peyrac, l'abbaye n'avait même pas les moyens financiers de reconstruire l'église abbatiale après son écroulement sous l'abbé Raymond, au début du XI[e] siècle; il fallait attendre l'union à Cluny et l'abbatiat de Durand de Bredons pour voir l'église rebâtie.[6] Enfin, comme le signale Jean Dufour, les manuscrits et les chartes antérieurs à l'union à à Cluny, confectionnés au moyen de parchemin de qualité fort médiocre, prouvent la pauvreté du monastère.[7]

Mais dans cette *« caverne de voleurs »* (selon Aymeric de Peyrac), où *« la vie religieuse était supprimée »* (selon le pape Urbain II), on lisait tout de même la *Historia apostolica* d'Arator, le *De Institutis Cœnobiorum* de Cassien, les *Etymologies* d'Isidore de Séville, le *De Officiis Ministrorum* de saint Ambroise, le *Commentarius in Johannem* de saint Augustin, le *Liber regulæ pastoralis* de Grégoire le Grand, le *In Ezechielem* de saint Jérôme, l'*Institutio grammatica* de Priscien, pour ne citer que quelques manuscrits que possédait à cette époque l'abbaye de Moissac, et dont certains ont été conservés. Et surtout, on possédait les livres nécessaires à la liturgie, à la louange divine,[8] qui, participation à la liturgie céleste, est la raison même de la vie monastique. Excellent niveau pour une *« caverne de voleurs »* ...!

---

[1] Chronique d'Americ de Peyrac, f. 156vb-157ra.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 167rb.
[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 157rb, lignes 25-27: "fecerat inde speluncam latronum et reffugium malignancium circumquaque depredancium".
[4] ADTG, G 569 II, f. 7r-7 v. – Sur cette bulle et sa falsification, voir mon étude : Moines de Moissac et faussaires (II), in : BSATG 122 (1997), p. 55-70.
[5] ADTG, G 569 I, p. 7-8.
[6] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 156vb et 158ra.
[7] Dufour 1972, p. 79.
[8] Dufour 1972, Appendice I, p. 81-82. Voir ci-après, Deuxième Partie, chapitre premier, § 2.

Chapitre 2

Les abbés du premier siècle clunisien

1

Durand de Bredons, un excellent choix (1048 - 1072)



C’est à Carennac que fut décidée l’affiliation de Moissac à Cluny. Timbre émis par les postes françaises en 1991.

C’est en 1048, lors du voyage de saint Odilon dans le Quercy, plus précisément, selon Aymeric de Peyrac, à Carennac,[1] à la demande de l’évêque de Cahors ***et*** de l’abbé séculier Gausbert de Gourdon, que l’abbaye de Moissac fut affiliée à Cluny. Il semble que l’on ait profité du décès ou de la démission de l’abbé Etienne pour imposer un abbé clunisien, en l’occurence l’Auvergnat Durand, moine de Cluny, qui reçut la mission de rétablir la Règle de saint Benoît et d’entamer la réforme en profondeur.[2] Durand, originaire du petit village de Bredons, situé sur le site fabuleux d’une butte volcanique d’Auvergne,[3] était simple moine à Cluny quand il reçut la responsabilité de Moissac. Saint Odilon avait fait un excellent choix !

Nos sources ne concordent pas à propos de la nomination ou de l’élection du premier abbé clunisien de Moissac. Durand faisait partie de la suite de saint Odilon, et son choix comme abbé de Moissac a été fait par l’abbé de Cluny; c’est en tout cas ce qu’écrit la Chronique d’Aymeric de Peyrac.[4] Pourtant, le

[1] Chronique d’Aymeric de Peyrac, f. 157va. – Carennac (Lot, arr. Gourdon, canton Vayrac), sur la Dordogne.
[2] J. Hourlier, *L’entrée de Moissac dans l’ordre de Cluny*, in: Moissac et l’Occident, p. 25-35.
[3] Bredons, aujourd’hui Albepierre-Bredons (Cantal, arr. Saint-Flour, canton Murat).
[4] Chronique d’Aymeric de Peyrac, f. 158ra, lignes 13-14: “supradictus Durandus in monasterio Moyssiacensi institutus et

comte de Toulouse écrit expressément dans l'acte de 1053, corroboré par Hugues de Semur, le nouvel abbé de Cluny, et par l'évêque de Cahors, que Durand de Bredons était devenu abbé *mea electione*, 'par mon choix'.[1] En tout cas, Cluny bénéficie du soutien de tous les dirigeants politiques et religieux de la région. Le 29 juin 1053, jour de la fête de saint Pierre, l'abbaye de Moissac reçoit d'importants visiteurs. Pons, comte de Toulouse, Bernard, évêque de Cahors, et Gausbert de Gourdon, abbé séculier, approuvent officiellement l'union de Moissac à Cluny, en présence d'Hugues de Semur, abbé de Cluny, de Durand de Bredons, abbé de Moissac et de toute la communauté monastique de Moissac.[2] En 1056, les dix-huit évêques présents au concile de Toulouse approuvent également l'union et s'engagent à aider l'abbaye à chasser les usurpateurs laïcs.[3] Enfin, en 1058, c'est le pape Etienne IX qui confirme l'union.[4]

La réforme de Moissac s'est faite sans heurts, et il est important ici, de souligner le soutien que la réforme reçut des autorités politiques et ecclésiastiques. S'il est vrai que souvent les ennemis des moines sont les évêques et les seigneurs territoriaux, grands et petits,[5] cela ne semble pas avoir été le cas à Moissac. La réforme de l'abbaye de Moissac a bénéficié non seulement du soutien efficace des responsables politiques, du comte de Toulouse et de l'abbé séculier, mais aussi de l'aide de certains évêques, tels que Bernard d'Agen, qui a grandement favorisé Moissac, et son successeur Guillaume, qui assista à la consécration de l'église abbatiale de Moissac en 1063. L'évêque Bernard d'Agen figure dans l'obituaire de l'abbaye et dans les autres obituaires clunisiens au 2 novembre,[6] tout comme son successeur Gausbert, commémoré le 11 mars à Moissac, à Saint-Martin-des-Champs et à Longpont.[7] A Toulouse, la volonté réformatrice des évêques n'est pas à mettre en doute. Seuls les évêques de Cahors font quelques difficultés. Enfin, nous constaterons à plusieurs reprises, à l'occasion des nombreuses donations que reçoit l'abbaye, combien les laïcs, eux aussi, font preuve de générosité et de vrais sentiments de conversion. On peut donc en conclure que le succès de la réforme de Moissac s'appuie sur une volonté générale de réforme dans tout le peuple chrétien, sur la noblesse féodale avant le petit peuple, mais avec l'aide des deux.

Mais la réforme de Moissac a réussi surtout grâce à Cluny. Le rôle capital, joué dans l'histoire de l'église par l'abbaye bourguignonne de Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Cluny, fondée en 909/910, est suffisamment connu.[8] Cluny doit son apogée des XIe et XIIe siècles, entre autres facteurs, aux privilèges d'exemption, accordés par le pape Grégoire V en 998 et par le pape Jean XIX en 1027. L'exemption suppose des liens étroits avec la papauté, mais garantit aussi, par le libre choix de l'abbé, une indépendance qui ne peut être que profitable à la vie monastique.[9] Ensuite, Cluny est un modèle de stabilité, n'ayant connu durant tout le XIe siècle que deux abbatiats, mais d'un demi-siècle chacun, celui d'Odilon de Mercoeur (994 - 1049) et celui d'Hugues de Semur (1049 - 1109), deux très fortes personnalités, et deux grands saints, doublés d'excellents managers.[10] Mais surtout, Cluny est une force spirituelle, un lieu où souffle l'Esprit, une abbaye qui fait souffler l'Esprit sur toute l'église latine. S'il

ordinatus per dictum Odilonem".

1 Bernard-Bruel, t. 4, n. 3344 bis.

2 Bernard-Bruel, t. 4, n. 3344 bis. – Müssigbrod, p. 71-73 et 98. – Aymeric de Peyrac donne une version interpolée de cet acte, qu'il date d'ailleurs en 1067: Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 167v.-168r. Voir: Elisabeth Magnou, *Abbés séculiers ou avoués à Moissac au XIe siècle ?*, in: Moissac et l'Occident, p. 125.

3 Mansi, t. 19, col. 847-856, qui cite d'après E. Martène, U. Durand, *Thesaurus Novus Anecdotorum*, t. 4 (Paris 1717), col. 89-90; Theodor Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130* (Berlin 1936 = Historische Studien, Heft 263), p. 58; Müssigbrod 1988, p. 81.-L'abbaye de Moissac possédait les décisions de ce concile, dans un manuscrit aujourd'hui à Paris: BN, ms. lat. 4280 BB, f. 326. Voir: Dufour 1981, p. 186 et 200, n° [107] et p. 219. – Aymeric de Peyrac en donne le texte dans sa Chronique: f. 158vb, lignes 10-40.

4 Bernard-Bruel, t. 4, n. 3353; Ph. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. 1 (Leipzig 1885^2 = reprint Graz 1956), n. 4385.

5 Barbara H. Rosenwein, Thomas Head, Sharon Farmer, *Monks and Their Enemies: A Comparative Approach*, in: Speculum 66 (1991), p. 764-796.

6 Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), p. XXXI-XXXII + facsimile f. 94v; Joachim Wollasch (éd.), *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, t. 2 (München 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), p. 612-613.

7 Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), facsimile f. 85r; Joachim Wollasch (éd.), *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, t. 2 (München 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), p. 140-141.

8 La synthèse la plus récente de l'histoire de Cluny est celle de Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)* (Paris 1986).

9 Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 39-46.

10 A.H. Bredero, *De heiligverklaring van abt Hugo van Cluny en die van zijn voorgangers*, in: Tijdschrift voor Geschiedenis 102 (1989), p. 173-188.

est vrai que Cluny a exercé une influence énorme sur le monde de son temps, sur l'Empire Germanique et sur la papauté, s'il est vrai que des moines clunisiens deviennent évêques ou occupent de hautes fonctions ecclésiastiques, il n'est pas moins vrai que le monastère accorde la primauté à sa vocation religieuse et évite soigneusement les compromissions avec le monde profane. Car Cluny est d'abord une institution religieuse, un monastère, un lieu de liturgie, une maison-Dieu, un lieu de prière. La grande importance de Cluny dans l'histoire de l'Eglise réside moins dans le domaine politique ou artistique que dans son rôle au coeur du mouvement de réforme de l'église.[1]

L'importance de Cluny ne réside pas uniquement dans le rôle joué par le seul monastère bourguignon, mais aussi par toute la congrégation. La congrégation de Cluny est une énorme nébuleuse, composée d'abbayes, de prieurés, de doyennés et de celles, dont la population varie de deux ou trois ermites à des "usines" d'une centaine de moines. Ce sont des maisons bénéficiant d'une certaine indépendance, tout en étant subordonnées à la maison-mère de Cluny. Chaque maison, à son tour, peut être entourée d'un certain nombre de prieurés, sur lesquels elle exerce le même pouvoir que la maison de Cluny exerce sur elle. Les liens entre les maisons sont des liens spirituels, mais aussi féodaux. L'unité est morale, c'est une unité de doctrine, de sentiment et de coutumes.[2] Les coutumes de Cluny peuvent être appliquées, sans adaptation notoire, dans toutes ces maisons. Enfin, l'unité est spirituelle, une unité de prières, une unité liturgique. Par ailleurs, l'organisation clunisienne est féodale, car, développée sous Odilon, solidement assise par Hugues de Semur,[3] essaimée par la fondation de prieurés avec l'appui de la féodalité,[4] elle est le reflet du monde féodal qui est celle de ses abbés et officiers. Cluny est, pour reprendre l'expression de Guy de Valous, "une puissante hiérarchie féodale".[5]

L'affiliation à Cluny peut prendre plusieurs formes. Il y a d'abord la réforme proprement dite, sans lien juridictionnel durable, réalisée simplement par l'adoption de l'observance des coutumes de Cluny. La maison à réformer garde son indépendance. Cluny se contente d'éradiquer les abus et de rétablir le monastère dans l'originalité de la Règle de saint Benoît. Une deuxième formule est la *submissio,* qui s'accompagne d'une restriction des droits, et du paiement d'un cens; mais la maison garde une certaine indépendance. Nous verrons que ce sera la formule choisie pour l'affiliation du prieuré de Layrac. La troisième formule est la *traditio,* formule choisie pour des abbayes qui rejoignent Cluny.[6]

L'union à Cluny est généralement très étroite. Dans l'esprit de Cluny, toutes les maisons affiliées ne forment qu'une seule et même communauté monastique, sous l'abbé de Cluny. Cette fiction juridique, d'après Guy de Valous, "dans bien des circonstances, a correspondu vraiment à la réalité".[7] Ainsi, les moines de tous les monastères sont "moines de Cluny". Et pour bien montrer qu'il ne s'agit pas seulement d'une fiction juridique, tous les moines de toutes les maisons de Cluny doivent être bénis à Cluny même, par l'abbé de Cluny. Tous les moines de Moissac, après avoir été admis, sont donc allés à la maison-mère de Cluny pour y faire profession, y signer leur engagement, y déposer la charte de voeux sur l'autel de l'abbatiale de Cluny, y chanter le *Suscipe,* avant de recevoir la bénédiction par l'abbé de Cluny, qui remet aussi la coule.[8] Chaque moine, du plus illustre au plus simple, est conscient d'appartenir à la grande organisation.

Au niveau de la direction de la congrégation, Cluny est organisé selon la fiction juridique d'être une seule communauté. Le "management" est centralisé à Cluny. Pour les prieurs, il y a de véritables "plans de carrière", qui ne s'accordent avec la *stabilitas loci* qu'à condition de considérer tout l'ordre comme une seule maison. Nous verrons dans la suite de cette étude les abbés moissagais Hunaud de Layrac (1072 - 1085) et Guillaume (vers 1135), tels des "énarques", diriger plusieurs maisons et "faire carrière".

Enfin, l'aspiration des maisons elles-mêmes à se ranger dans l'orbite clunisienne est un autre facteur capital. Les maisons réformées empruntent à Cluny son organigramme, ses coutumes, sa liturgie. Nous constaterons la même chose à Moissac.

Pour la méthodologie de notre recherche, cela signifie qu'on peut, sans danger de beaucoup se

---

[1] H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford 1970).
[2] De Valous, t. 2, p. 6.
[3] De Valous, t. 2, p. 9.
[4] DHGE XIII, col. 139 (G. de Valous).
[5] De Valous, t. 2, p. 14.
[6] De Valous, t. 2, p. 19.
[7] DHGE XIII, col. 137 (G. de Valous).
[8] De Valous, t. 2, p. 11, 34-35.

tromper, admettre que ce qui vaut pour Cluny vaut pour Moissac, et que ce qui vaut pour Moissac vaut pour Cluny.

Paradoxalement, les sources proprement moissagaises ne nous renseignent guère sur les détails des relations entre l'abbaye de Moissac et celle de Cluny.[1] Pour l'abbatiat de Durand de Bredons, on n'est sûr que de la fraternité de prières, c'est-à-dire des échanges d'informations nécrologiques. Mais ne faut-il pas souligner que les contacts personnels sont plus importants que les structures institutionnelles ? Car il y a de fréquents contacts personnels entre les abbés des deux monastères, comme le montrent les actes de donation. Hugues de Semur vient régulièrement à Moissac, traverse la région, non seulement dans sa fonction d'abbé de Cluny, mais encore comme légat du pape.[2] Durand de Bredons l'accompagne souvent lors de ses voyages: le 21 novembre 1064, il assiste à la donation du monastère de Saint-Lizier à Cluny,[3] en 1066 il assiste à la donation de Saint-Gilles.[4] En 1068, il est avec Hugues à Auch, pour recevoir la donation de Saint-Orens[5]; en novembre, il assiste à une donation de biens en Lomagne.[6] Il est est certain que l'abbaye de Moissac vit à l'ombre de sa grande soeur. Moissac met à profit le crédit de Cluny pour affermir sa position: dans beaucoup d'actes de donation, l'union de Moissac avec Cluny est la principale condition de la donation et la garantie ultime qu'exige le donateur. Quand il est déjà abbé de Moissac et évêque de Toulouse, Durand de Bredons se fait encore appeler "moine de Cluny".[7]

Pourtant, les moines de Moissac n'hésitent pas à se vanter de la position particulière de leur abbaye. Pendant que tous les autres monastères unis à Cluny sont transformés en prieurés, Moissac garde son rang d'abbaye. Mais surtout, argument historique décisif pour l'époque, l'abbaye de Moissac est beaucoup plus ancienne, et donc plus vénérable que Cluny.[8] En outre, Moissac se prétend de fondation royale. La création de l'abbaye par Clovis Ier, en 506, est censée lui donner des prérogatives nettement plus solides que Cluny, fondation récente et "seulement" ducale. La prééminence de Moissac vis-à-vis de Cluny, en raison de sa plus grande ancienneté, est encore revendiquée par Aymeric de Peyrac dans la première version de sa *Chronique des Abbés de Moissac.* Le fait qu'il n'a pas repris cet alinéa dans la version définitive, signifie probablement qu'il a voulu éviter des frictions avec Cluny.[9]

La réalité est bien plus prosaïque: Moissac n'est pas la soeur aînée, mais la fille de Cluny, une fille adoptive qui doit tout à sa mère. Les moines moissagais le savent, qui revendiquent expressément, et n'en sont pas peu fiers, leur rattachement à Cluny. Il suffit de lire les chartes de l'abbaye de Moissac. On est frappé – c'est un exemple parmi d'autres – que dès son rattachement à Cluny, l'abbaye de Moissac adopte le vocable de Saint-Pierre-et-Saint-Paul (celui de Cluny), et abandonne celui de Saint-Pierre (celui de Moissac). Les seules exceptions antérieures à 1048 de l'utilisation du double patronage de Saint-Pierre-et-Saint-Paul se trouvent dans des copies d'actes, probablement interpolés.

En tout cas, les relations avec Cluny sont toujours plus serrées. Si l'union, sur le plan juridique, semble plutôt avoir été fondée sur l'adhésion aux coutumes, sur la soumission à l'abbé, la centralisation clunisienne va croissant (surtout au XIIe siècle), et la législation de Cluny est de plus en plus normative pour l'ensemble de la congrégation, abbayes, prieurés et cellules.[10] La "clunification" de Moissac est également liturgique. "L'abbaye de Moissac eut une liturgie de caractère différent avant et après son affiliation à Cluny".[11] Si l'on distingue, avant l'union à Cluny, des influences aquitaines et wisigothiques, après l'union c'est la marque de Cluny qui prédomine.

Durand de Bredons, premier abbé clunisien de Moissac, entame une politique de réduction des pouvoirs

---

[1] Quelques éléments dans: Fernand Pottier, *Relations entre les abbayes de Moissac et de Cluny*, in: BSATG 40 (1912), p. 286-289.
[2] Müssigbrod, p. 97-105.
[3] Bernard-Bruel, t. 4, n. 1402.
[4] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3410.
[5] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3414.
[6] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3416.
[7] Par exemple dans l'acte de donation de Vabres, 1062: ADTG, G 677 (Andurandy 5514): "domnus Durannus, monachus prefati domni Hugonis abbatis, idemque Musciacensis monasterii abbas atque etiam Tolosanę civitatis episcopus".
[8] Voir la Notice sur l'ancienneté de Moissac: Doat 128, f. 255r-256.
[9] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 154rb.
[10] Giles Constable, *Monastic Legislation at Cluny in the Eleventh and Twelfth Century*, in: Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto, 21-25 August 1972 (Vatican 1976), p. 151-161.
[11] Jean Dufour, *Les manuscrits liturgiques de Moissac*, in: Cahiers de Fanjeaux n° 17 (1982), p. 130.

de l’abbé séculier, de récupération des biens usurpés et d’augmentation du temporel, de reconstruction des bâtiments de l’abbaye, mais avant tout de restauration de la vie monastique selon la Règle de saint Benoît, et d’intervention active dans la réforme monastique. Cette politique sera poursuivie par ses successeurs sur tous ces points.

Il s’agit donc d’abord de repousser la présence encombrante des abbés séculiers. Immédiatement après l’union à Cluny, et après la ratification par le comte de Toulouse, Durand s’attaque à ce problème. Contrairement à ce qu’écrit Aymeric de Peyrac (et ce qu’a répété après lui toute l’historiographie moissagaise), l’abbé séculier Gausbert de Gourdon n’est pas hostile à la réforme. L’appui de la féodalité locale est une constante de la politique de Cluny. Mais l’abbatiat laïc, remontant aux premières décades du XI[e] siècle, se fonde sur des droits acquis, qui ne sauraient être supprimés d’un trait de plume. Aussi, Durand et ses successeurs procèdent-ils par étapes. Si Durand ne parvient pas immédiatement à supprimer l’abbatiat séculier, du moins arrive-t-il à mettre fin à sa vénalité et à faire revenir la fonction au comte de Toulouse, qui s’est soumis à Cluny. Le 29 juin 1053, le comte Pons de Toulouse remet formellement l’*abbatia* de Moissac à Hugues de Cluny, et abandonne au pape et au roi de France la *tuitio* de l’abbaye.[1] Gausbert de Gourdon participe à la rédaction de l’acte, il l’approuve, il est animé de bons sentiments. Quand Gausbert, en 1048/1059, rend à l’abbaye de Moissac les terres et les vignes de Guillaume Sikaire, avec l’église et les maisons de la *villa* de Saint-Germain, le texte de l’acte de donation (sans date) lui prête de profonds sentiments de repentir: *“Moi, Gausbert, appelé abbé, pour que, lors du jugement futur de Dieu, je ne sois pas condamné par le juste Juge divin avec les sacrilèges et les envahisseurs de ce qui appartient à Dieu, je donne à l’abbaye de Moissac et à l’abbé Durand la viguerie que je possède jusqu’à ce jour, tout comme la possédaient mes précédesseurs, au titre d’abbé séculier”* ...[2] En 1059, il autorise la donation, faite par Gausbert et Seguin de Pestillac, de l’église de Duravel.[3] Le 9 juin 1063, Gausbert de Gourdon, abbé séculier, qui déclare avoir acheté fort cher (*magni precii*) la *defensio* de Moissac, la rend à sa mort (*post finem meum*) au comte de Toulouse, et précise que par la suite plus personne n’aura le droit de le vendre ou de le donner. Il déclare également respecter scrupuleusement tous les droits de l’abbé régulier, élu par ses frères.[4] L’abbé séculier est maintenant soumis à l’abbé régulier: il s’engage à préserver et à faire respecter en toutes circonstances les droits de celui-ci; il est dit expressément que l’abbé régulier sera élu par ses frères, ce qui exclut toute autre forme de “nomination” de l’abbé, donc – car c’est ainsi qu’il faut comprendre cette disposition – toute forme d’investiture laïque. Les successeurs de Gausbert, toutefois, essaieront de reconquérir les droits antérieurs à la réforme clunisienne, mais sans y parvenir.

Les textes nous présentent un abbé séculier gagné aux idées de la réforme, conscient de l’incongruité de l’ingérence laïque dans les affaires des monastères, et prêt à céder une grande partie de ses droits, voire de son patrimoine, pour favoriser la réforme de l’abbaye de Moissac. Gausbert de Gourdon, abbé séculier depuis les années 1030, est certainement un homme âgé en 1063, quand il cède l’abbatiat au comte de Toulouse. L’insistance avec laquelle il parle de sa mort *(post finem meum, post discessum meum)* tendrait à le prouver. Il a voulu régler, avant de mourir, les points de friction avec l’abbaye de Moissac à propos de l’abbatiat séculier, dont il sait – c’est du moins ce qu’il écrit Ä, qu’il le possède *male et seculariter.* Avec la mort de Gausbert de Gourdon, l’abbatiat est virtuellement supprimé. Mais ses successeurs reviendront à la charge. Nous verrons dans la suite de cette étude comment les relations entre l’abbaye et l’abbé séculier dépendent surtout de la personnalité de celui-ci. Le facteur personnel – nous sommes bien au Moyen Age – explique en grande partie les hauts et les bas des relations de l’abbaye avec l’abbé séculier.

Tout en réglant le problème de l’abbé séculier, Durand entame une politique de récupération de biens d’église usurpés par des laïcs et d’augmentation du temporel. Là aussi, ses successeurs continueront, pendant plusieurs décennies, l’oeuvre entreprise, en recevant de nombreuses donations et restitutions, qui vont faire de Moissac l’abbaye la plus riche et la plus puissante du midi de la France.

---

[1] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3344 bis.
[2] ADTG, G 633 (Andurandy 3441).
[3] Doat 128, f. 48r-51r.
[4] Le texte non-interpolé se trouve dans la Collection Doat, vol. 128, f. 64; la version interpolée dans: ADTG, G 596 (Andurandy 1884 et 1885).-Cette dernière a été publiée par: Bernard-Bruel, t. 4, n. 3392.-Pour l’interpolation qu’a subi cet acte, voir: Elizabeth Magnou, *Abbés séculiers ou avoués à Moissac au XI[e] siècle ?*, in: Moissac et l’Occident, p. 125 note 10.

Les localisations des donations feront l'objet du quatrième chapitre de cette Première Partie. Nous ne détaillerons pas tous les actes de donation; par contre, nous nous référerons plusieurs fois aux considérations développées dans les préambules ou dans les exposés des différents actes qui, dépassant de loin le strict cadre juridique de la donation, sont de précieuses sources, non seulement pour les événements du siècle, notamment les abus de l'ingérence laïque et sur les conflits entre monastères, mais constituent aussi, comme le disait Joseph Avril, "l'un des instruments essentiels de notre connaissance du monde médiéval".[1] Le XIe siècle est l'âge d'or des préambules développés, présentant un contenu doctrinal et religieux. Ces préambules nous apprennent beaucoup sur la mentalité des donateurs et des récipiendaires, et sur leurs motivations à faire des donations.

Les acquisitions de Durand de Bredons concernent d'abord des restitutions d'anciennes possessions, détenues indûment par des personnes extérieures au monastère. On consulte les archives de l'abbaye et on fait valoir ses droits. En 1059/60, Bernard Raganfred rend et restitue (*reddo et restituo*) à l'abbaye de Moissac la moitié de l'église de Saint-Pierre-de-l'Herm, dont les droits appartiennent à Moissac, comme il a été trouvé dans les archives de l'abbaye: *sicut in antiquis et testamentariis cartis ipsius abbatię scriptum invenitur.* Cet acte, sans date, fut dressé à Toulouse dans le porche de l'église Saint-Sernin, entre les mains de Dom Durand, évêque de Toulouse et abbé de Moissac, et en présence du comte de Toulouse.[2]

A part ces restitutions de biens d'église mal acquis par des laïcs, Moissac reçoit aussi de nombreuses donations nouvelles. La répartition géographique des acquisitions de Durand de Bredons est le reflet de ses relations personnelles. Les liens de Durand avec son pays natal expliquent les donations en Auvergne: celles des églises de Bredons et de Virargues en 1066. Ensuite, ses bonnes relations avec Pierre Bérenger, évêque de Rodez, expliquent les donations en Rouergue dans les années 1050 - 1060: Saint-Jean-le-Froid, Sermur, Villeneuve et Vabres. La nomination de Durand de Bredons comme évêque de Toulouse, en 1059, lui permet d'intervenir directement dans ce diocèse pour y faire aboutir la réforme. Dans le diocèse de Toulouse, il reçoit au profit de Moissac: Saint-Pierre des Cuisines dans la ville de Toulouse, entre 1048 et 1053; l'église de Belmont entre 1060 et 1072; le prieuré de Conques vers 1068; et Blagnac en 1071. Puis, l'abbaye de Moissac reçoit de nombreuses donations en Quercy: Pommevic en 1052, Duravel en 1059, Saint-Pierre d'Elt en 1059/1072, l'église de Cos en 1061, l'église de Belvèze en 1063. La dernière donation que reçoit Durand est celle de l'église de Massels, dans le diocèse d'Agen; l'acte est dressé en janvier 1072.

Dans sa Chronique, Aymeric de Peyrac donne une liste des possessions que Moissac acquiert sous l'abbatiat de Durand de Bredons. Il énumère: les abbayes d'Eysses et de Lézat, l'église de La Daurade et Saint-Pierre des Cuisines dans la ville de Toulouse, l'abbaye de Conques avec Roqueserière, Saint-Amans et Lobaresses sur le Tarn, Duravel, Pescadoires, Masquières, Bredons avec ses églises et dépendances, Villeneuve et Saint-Jean-le-Froid en Rouergue, enfin Le Ségur et Pommevic.[3] Un certain nombre de ces donations étaient probablement des terres défrichées et nouvellement mises en culture. Aymeric de Peyrac précise qu'à Saint-Pierre des Cuisines *"il n'y avait presque rien, sauf une petite église et des terres pour ainsi dire sans maisons ni cultures"*. Pour Roqueserière, il écrit que *"presque personne n'y habitait"*, avant de conclure: *"là où maintenant se trouve une église, le sanglier se promenait tranquillement dans la forêt"*.[4] Mais il est vrai que nous ne connaissons pas les sources de notre chroniqueur.

En tout cas, pour la donation de Monbel, on est certain qu'il s'agit d'une création nouvelle. Entre 1060 et 1072, Aton Inard de Villemur donne à l'abbaye de Moissac l'église de Monbel, sur la commune d'Azas (Haute-Garonne). Il est précisé dans l'acte de donation qu'Aton Inard y avait créé une *salvetad*.[5]

Enfin, par l'acquisition d'églises et de prieurés, Durand de Bredons travaille en faveur de la réforme monastique. On possède les textes des donations de Gaillac et d'Eysses, où il est fait référence à la réforme monastique. Nous y reviendrons.

C'est en 1059 que Durand de Bredons devient évêque de Toulouse, tout en restant abbé de Moissac.

---

[1] Joseph Avril, *Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes (Xe-XIIIe s.)*, in: RHE 85 (1990), p. 6.

[2] ADTG, G 668 (Andurandy 5236).-Cf. Müssigbrod, p. 326.

[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb, lignes 5-20. Les dépendances citées dans cet alinéa seront étudiées en détail au chapitre 4 de cette Première Partie.

[4] Chronique d'Aymeric de Peurac, f. 158rb.

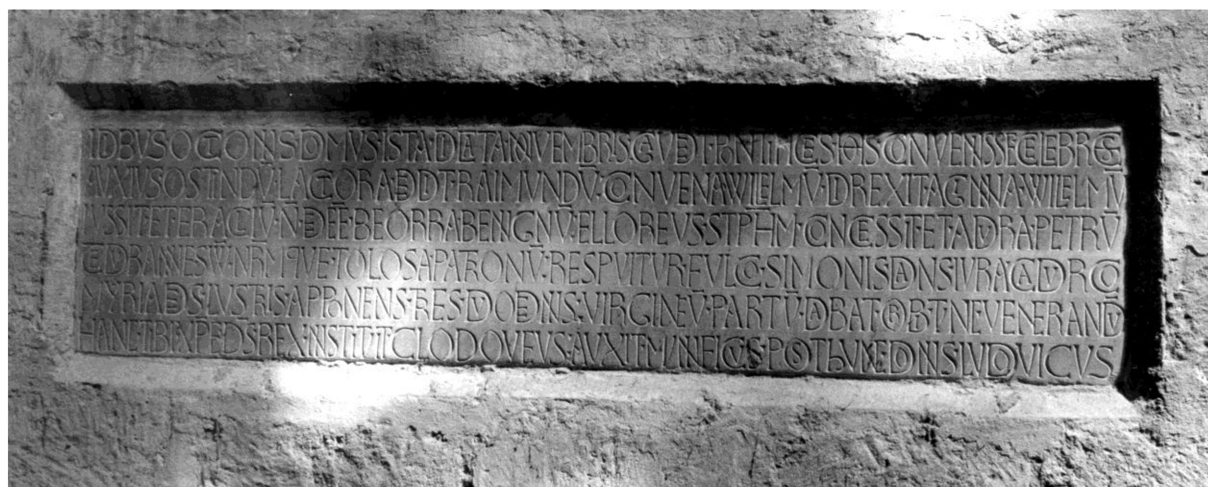
[5] ADTG, G 569 II, f. 3v-4r; voir aussi: Ch. Higounnet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-194.

Cette nomination se fit sans doute au concile de Toulouse, qui eut lieu probablement en 1059, et qui fut présidé par l'abbé Hugues de Cluny comme légat apostolique.[1] Durand siège à Toulouse jusqu'à sa mort en 1072. Isarn, évêque également réformateur, lui succède.[2] Au XIe siècle, la combinaison des deux fonctions, d'abbé et d'évêque, est très inhabituelle.

Sa double fonction d'abbé clunisien et d'évêque lui donne la possibilité d'intervenir dans la réforme monastique, contrairement à son successeur Isarn qui, en raison de l'exemption, ne peut intervenir dans la réforme des monastères, comme le regrette expressément le pape Grégoire VII à propos de la réforme de Lézat.[3] La double fonction de Durand de Bredons lui permet d'oeuvrer avec plus de force encore en faveur de la réforme monastique, par la création de nouveaux prieurés et par la réforme d'établissements anciens. Ainsi, l'église de Lobaresses, commune de Bondigoux, donnée à l'abbé Durand entre 1048 et 1059, est rapidement transformée en prieuré.[4] Les prieurés de Lézat et de La Daurade ne viennent officiellement à Moissac que sous l'abbatiat d'Hunaud, mais il est plus que probable que la réforme proprement dite eut lieu sous l'épiscopat toulousain de Durand.[5]

Enfin, Durand releva les bâtiments de l'abbaye de Moissac. Lors de son avènement en 1048, il y avait beaucoup à faire. L'église, nous dit Aymeric de Peyrac, s'était écroulée du temps de l'abbé Raymond, vers 1030, et n'avait pas été reconstruite; dans le temps, son écroulement fut considéré comme un présage des plus grands malheurs.[6] C'est donc l'église que Durand reconstruisit en premier. Il y tenait beaucoup, ce qui ne nous étonne pas, l'église étant le lieu où se déroule la liturgie, *opus divinum,* occupation principale du moine. Notre chroniqueur nous apprend qu'après l'avoir reconstruite Durand portait *"un soin particulier"* à sa consécration,[7] dont la date fut fixée au jeudi 6 novembre 1063.

Une pierre commémorative en marbre, encastrée aujourd'hui dans le mur nord du chevet de l'église abbatiale de Moissac, en garde le souvenir (pour les latinistes parmi nous : admirez la belle métrique des hexamètres !):



IDIBUS OCTONIS DOMUS ISTA DICATA NOVEMBRIS : GAUDET PONTIFICES HOS CONVENISSE CELEBRES
AUXIUS OSTINDUM, LACTORA DEDIT RAIMUNDUM : CONVENA WILELMUM, DIREXIT AGINNA WILELMUM
IUSSIT ET ERACLIUM NON DEESSE BEORRA BENIGNUM : ELLOREUS STEPHANUM CONCESSIT, ET ADURA PETRUM
TE DURANNE SUUM NOSTRUMQUE TOLOSA PATRONUM : RESPUITUR FULCO SIMONIS DANS IURA CADURCO
MYRIADES LUSTRIS APPONENS TRES DUODENIS : VIRGINEUM PARTUM DABAT ORBI TUNC VENERANDUM

[1] Müssigbrod, p. 82-87.
[2] Sur Isarn, voir: Elisabeth Magnou, *L'introduction de la réforme grégorienne à Toulouse (fin XIe-début XIIe siècle* (Toulouse 1958 = Cahiers de l'Association Marc Bloch de Toulouse. Etudes d'Histoire méridionale, 3).
[3] Voir ci-après, § 2.
[4] Müssigbrod, p. 236-238.
[5] Müssigbrod, p. 194-197 et 224-226.
[6] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 156vb, lignes 18-29; f. 158ra, lignes 16-22.
[7] Ibidem, f. 158ra, lignes 22-25.

HANC TIBI, CHRISTE DEUS, REX INSTITUIT CLODOVEUS : AUXIT MUNICIFUS POST HUNC DONIS LUDOVICUS

Le 8 des Ides de Novembre [= 6 novembre], *cette maison a été consacrée.*
Elle se réjouit de la réunion de ces évêques illustres:
Auch donna Austinde, Lectoure donna Raymond,
Comminges délégua Guillaume, Agen Guillaume,
Et Bigorre [= Tarbes] *demanda au bon Héraclius de ne pas être absent,*
Oloron accorda Etienne, et Aire, Pierre,
Et Toulouse t'envoya, toi, Durand, son patron et le nôtre.
Foulques, le simoniaque, qui gouverne Cahors, fut repoussé.
Il y a mille trois ans ajoutés de douze lustres [1000 + 3 + (12 x 5) = 1063]
Qu'Il [Dieu] *donna au monde le vénérable enfantement virginal.*
Pour toi, Christ Dieu, le roi Clovis [Clovis Ier, † 511] *fonda cette maison,*
après lui, le généreux Louis [le Débonnaire ou le Pieux, 781 - 814] *l'accrut de ses dons.*

L'abbatiale de Moissac fut donc consacrée, comme le dit le texte de la pierre commémorative, par les évêques d'Auch, de Lectoure, de Comminges, d'Agen, de Tarbes, d'Oloron et d'Aire. Foulques, l'évêque de Cahors, ne fut pas invité, car il était sous le coup d'une suspension en raison d'une accusation de simonie.[1] Pour la consécration, la présence de l'évêque diocésain n'était pas obligatoire, car, sur le plan juridique, l'abbaye de Cluny et les abbayes et prieurés appartenant à la Congrégation de Cluny, comme Moissac, n'étaient pas soumis à la juridiction de l'évêque du diocèse où ils étaient implantés. Ils étaient « exempts », ce qui veut dire qu'ils ressortissaient directement au pape. Durand de Bredons figure dans le texte comme 'patron' de Toulouse et 'patron' de Moissac, car depuis 1059 il était non seulement abbé de Moissac, maus aussi évêque de Toulouse. La combinaison de ces fonctions, abbé et évêque, était très inhabituelle. Durand a donc été un adminstrateur particulièrement efficace pour pouvoir assumer ces deux fonctions en même temps.

La présence de tous ces évêques aux cérémonies de consécration de l'église prouve que les relations de l'abbaye de Moissac avec les évêques n'étaient pas mauvaises, au contraire, comme l'étaient par moments, celles, orageuses, de Cluny avec l'évêque de Mâcon. L'absence de Foulques de Cahors ne dit rien sur la qualité de ses relations avec Moissac. Quatre années auparavant, en 1059, ce même évêque de Cahors avait approuvé la donation de l'église de Duravel.[2]

Deux jours après la cérémonie, qui a dû être d'une grande solennité, les invités de Durand de Bredons eurent droit à un spectacle cosmique: une éclipse totale de pleine lune, survenue dans la nuit du samedi 8 au dimanche 9 novembre 1063 à partir de 11 heures et demie du soir.[3] Ils ont pu l'admirer du début à la fin, car ce spectacle céleste s'étalait sur quatre heures, dont une heure et demie à deux heures d'obscurité totale.[4] Cet événement a fait une forte impression partout en Europe: il figure aussi dans les Annales du Mont Cassin.[5]

Le sanctuaire consacré en 1063 était une église à collatéraux étroits, dont les bases ont été retrouvées lors des fouilles de 1902 - 1903 et de 1961 - 1962. Au XIIe siècle, cet édifice a été remplacé par une église à coupoles, et au XVe par l'actuelle église gothique.[6]

Dans le grand effort de réforme, on regrette tout de même des incidents. Toutes les réformes de monastères n'allaient pas de soi, l'abbé Hunaud le constatera à ses dépens dans quelques années.

---

[1] Ph. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. 1 (Leipzig 1885[2] = reprint Graz 1956), n. 4481-4482; Theodor Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130* (Berlin 1935 = Historische Studien, Heft 263), p. 65; Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XIIe siècle* (Paris 1989), p. 61-62.
[2] Doat 128, f. 48r-51r.
[3] *L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monumens* [..] (Paris 1770), p. 72.
[4] Ibidem, p. 41.
[5] Annales Casinenses ex annalibus antiquis excerpti, in: MGH, SS 30 II, p. 1416-1417: "MLXIII, ind. I, luna XV, eclipsin passa est V. idus Novembris".
[6] Marcel Durliat, *L'église abbatiale de Moissac des origines à la fin du XIe siècle*, in: Cahiers Archéologiques 15 (1965), p. 155-177.

Ainsi, l'abbé Durand de Bredons se heurte au problème de la réforme de Gaillac. Dans une lettre, adressée “au plus vénérable presque de tous les hommes que porte la terre, Dom Hugues, abbé de Cluny”, les moines de Gaillac rappellent qu'ils ont eu à soutenir les injures de l'abbaye de la Chaise-Dieu, mais que devant cette situation, ils font appel à Rome. Ils s'adressent ensuite à Cluny, pour lui faire don de leur monastère. Dom Durand, abbé de Moissac, se rend alors à Gaillac pour recevoir l'abbaye des mains des moines et du seigneur du lieu. Au concile de Toulouse, un peu plus tard, on élit un nommé Bernard, moine de Moissac, “homme sage et parfaitement capable de diriger les âmes”, pour prendre la direction de Gaillac. Mais entre-temps, les moines ayant participé à l'élection sont expulsés de leur monastère par des laïcs qui n'acceptent pas que l'élection ait lieu sans leur autorisation. Ces “propriétaires” vont jusqu'à vendre le monastère à une personne de Castres ayant offert un bon prix ! Mais celui-ci rend le monastère, qu'il occupe en simoniaque (*quod symoniace invaserat*), à l'abbaye de la Chaise-Dieu. Cependant, dans leur lettre, les moines confirment la donation faite à Cluny.[1]

A Lézat aussi, Durand n'arrive pas à imposer la réforme. Lézat a donné beaucoup de soucis à Cluny et à Moissac. Nous en parlerons au chapitre suivant, car ce sera finalement l'abbé Hunaud qui devra résoudre le cas-Lézat.

Durand de Bredons meurt le 8 mai 1072. Son décès est noté, non seulement dans le nécrologe de Moissac,[2] mais aussi dans celui de l'abbaye de Ripoll en Catalogne,[3] et ceux de Saint-Martial de Limoges, Saint-Saulve, Marcigny, Saint-Martin-des-Champs et Longpont.[4]

Aymeric de Peyrac nous donne son épitaphe, composé en vers hexamètres[5]:

EXIIT EXILIO DURANDUS PRESUL AB ISTO.
CORDA LIGANS PLEBIS, DIRUMPIT VINCULA CARNIS,
EVASIT MERULAS VITE METAS PIUS ABBAS,
EXUIT HUNC HOMINEM VESTIRE VOLENS MELIOREM,
HIC CLUNIACENSI DEDITUM REGULE DICIONI,
RESTITUIT REGULE PRIMUM REGULARUM ET IPSE
ISTUD CENOBIUM, VITA ET MORIBUS HABITATUM.

L'évêque Durand a quitté ce lieu d'exil,
En liant les coeurs du peuple, il rompit les liens de la chair.
Le pieux abbé franchit les bornes de la vie,
Il se dépouilla de cet homme parce qu'il voulait en revêtir un meilleur.
Il soumit (ce couvent) au régime de la règle de Cluny,
Il restaura dans la règle, dont il était lui-même le premier observateur,
Ce couvent, habité de bonne vie et de moeurs.

Au XIXe siècle, on croyait que Durand était enterré sous l'orgue de l'abbatiale de Moissac,[6] mais en réalité on ignore le lieu de son ensevelissement. Les mots *istud cenobium* figurant dans l'épitaphe donnée par Aymeric de Peyrac, prouvent en tout cas qu'il a été enterré dans son abbaye de Moissac. En 1938, sur les indications d'un religieux radiesthésiste, eut lieu une recherche de son tombeau. Devant le

[1] ADTG, G 679 (Andurandy 5533).
[2] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), facsimile f. 87v: “episcopus et abba (Tolosa), pro quo officium fiat et iusticia detur”. – Voir aussi les *Fragmenta*, copiés par Estiennot (Paris, BN, ms. lat. 12773, p. 2) et publiés par Axel Müssigbrod, *Quellen zum Totengedächtnis der Abtei Moissac*, in: Revue Bénédictine 97 (1987), p. 258: “VIII Idus maii Depositio Durandi simul Episcopi et abbatis”.
[3] Eduard Junyent, *El necrologi del monestir de Ripoll*, in: Analecta Montserratensia 9 (1962), p. 221.
[4] Joachim Wollasch (éd.), *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, t. 2 (München 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), p. 256-257.
[5] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb. – Comme nous l'avons exposé dans notre édition de la Chronique d'Aymeric de Peyrac, le latin de notre chroniqueur est par moments tellement corrompu que son texte en devient incompréhensible. Nous avons restitué ici le texte au mieux, et nous proposons la traduction la plus logique possible.
[6] A. Mignot, *Notes sur les tombeaux de Durand de Bredon, abbé de Moissac et évêque de Toulouse, et de Begon, abbé de Conques*, in: BSATG 1 (1869), p. 81-83; Abbé Cousy, *Durand d'Henri de Bredon, abbé de Moissac et évêque de Toulouse*, in: Bulletin de la Société Archéologique du Midi de la France, n° 29 (1902), p. 67-69.

maître-autel, on découvrit un caveau de briques, long de 2,68 m, large de 1,01 m et haut de 1,10 m, contenant le squelette presque complet d'un vieillard d'une grande taille. Après examen, les ossements furent remis en place, "dans des caisses convenables".[1]

Ansquitil, son successeur, fit sculpter un bas-relief en marbre, représentant l'abbé Durand de Bredons. Du temps d'Aymeric de Peyrac, ce bas-relief se trouvait déjà dans le cloître, "devant la salle du capitulaire",[2] là où il se trouve toujours. L'inscription rappelle sa double fonction d'évêque de Toulouse et d'abbé de Moissac. Par ailleurs, Durand est qualifié de saint:

> SANCTUS DURANNUS EPISCOPUS TOLOSANUS ET ABBAS MOYSIACO
> *Saint Durand, évêque de Toulouse et abbé de Moissac.*

S'il est vrai que le premier abbé clunisien de Moissac, par sa vie et par ses oeuvres, a largement mérité le bonheur céleste, il avait tout de même un petit défaut: il n'arrêtait pas de raconter des plaisanteries, des *scurrilia* ! Or, une telle légèreté est tout à fait contraire à la Règle de saint Benoît qui recommande aux moines de "ne pas tenir des propos futiles ou propres à faire rire",[3] de ne pas dire des grivoiseries (*scurrilitates*) ou des paroles vaines et portant à rire,[4] de s'abstenir de plaisanteries (*de scurrilitate*).[5] Le Le mot *scurrilitas* ne figure qu'une fois dans le Nouveau Testament, chez saint Paul, qui met le "propos scabreux" au même rang que les grands péchés, l'avarice et la luxure (Ep 5,4). Dans la Vie de saint Hugues, abbé de Cluny, nous lisons l'heureuse solution qui fut trouvée pour expier ce petit défaut de l'abbé: "Un moine du nom de Durand avait l'habitude de dire des paroles prêtant à rire, et il ne parvint pas à se défaire de cette coupable légèreté. Mais pour le reste, pour ce qui ne tombe pas sous le coup de la Règle, il était si avisé, sa vie et sa conduite étaient telles qu'il méritait de devenir abbé, puis évêque. Cependant, il n'écoutait point les rémontrances de l'abbé Hugues qui lui dit: « Frère, si tu ne fais pas convenablement pénitence, le jour de ta mort tu iras au ciel avec de l'écume aux lèvres ». Mais il n'arrêtait pas ses bavardages, et ce que l'abbé Hugues avait prédit arriva. Après sa mort, le nommé Durand apparut à un prêtre-moine nommé Seguin, sous l'aspect qui lui avait été prédit, malheureux de devoir demander de l'aide à celui à qui de son vivant il n'avait pas cru utile d'obéir. Lorsque Seguin l'apprit au pieux abbé, celui-ci choisit sept frères, et leur enjoignit de garder le silence pendant une semaine, de façon à ce que les excès de la bouche fussent purifiés par l'obéissance de la bouche. Mais l'un des moines, en violation de l'instruction, interrompit le silence. De nouveau, sous le même aspect qu'auparavant, l'évêque apparut au prêtre, regrettant l'inobéissance du frère qui, en rompant le pacte, avait invalidé les suffrages des autres. Lorsqu'il l'entendit, le très clément père abbé fit réparer par un silence de sept jours le manquement à l'obéissance. Un peu plus tard, lorsque l'évêque apparut pour la troisième fois, il était entièrement purifié. Il remercia l'abbé de ce que, par son intervention, le déshonneur de sa bouche était enlevé et la sentence du Juge changée".[6]

On peut déduire en tout cas de cet incident *post mortem* que Durand de Bredons avait le sens de l'humour. Et qu'il était un saint homme.

---

[1] R. Salvagnac, *Les fouilles de l'église Saint-Pierre de Moissac (29-30 août 1938)*, in: BSATG 67 (1939), p. 63-67.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb, lignes 22-27.
[3] Règle de saint Benoît, 4,53.
[4] Ibidem, 6,8.
[5] Ibidem, 49,7.
[6] Hildebert, Vita Sancti Hugonis, abbatis Cluniacensis, c. 3, § 20, in: AA.SS. Aprilis III (Anvers 1675), p. 640; Migne, PL 159, col. 872-873. – L'histoire est racontée également par Vincent de Beauvais, Speculum Historiale (Douai 1624), lib. 26, c. 5, p. 1057-1058.

2

La grande faute de l'abbé Hunaud (1072 - 1085)

Hunaud, le successeur de Durand de Bredons, est issu d'une grande famille noble de la région, celle des vicomtes de Brulhois, apparentée à la famille de Béarn.[1] Le père de ce *Bruliensium vicecomes* s'appelle Roger, sa mère Adaleidis.[2] Bernard, comte de Bezaudun (Bernard II de Besalú) est son cousin.[3] Un autre Bernard, surnommé Raimond, donateur de Saint-Maurin dans l'Agenais, est son parent.[4] Hunaud s'appelle lui-même: *Hunaud de Layrac.*[5]

Il prend l'habit bénédictin à Moissac en 1062, et fait don aux abbayes de Cluny et de Moissac de quelques biens, dont Layrac.[6] Sa famille fait une nouvelle donation en 1064.[7] Aymeric de Peyrac raconte qu'il avait laissé la vicomté à son frère Hugues, ce qui, semble-t-il, excita la colère de son neveu, qui lui coupa le bras ! Mais cela ne fit qu'augmenter la sympathie dont bénéficiait Hunaud auprès des habitants, qui le tenaient en une estime particulière, à cause des bonnes actions que faisait l'église, et parce qu'il souffrait ses malheurs comme s'il s'agissait d'un martyre.[8] Aymeric de Peyrac raconte encore que dans l'église de Layrac se trouvait une peinture représentant Hunaud, avec un seul bras, et que devant cette repésentation brûlait en permanence une lampe.[9] Les incidents, survenus autour de la donation de Layrac semblent être en rapport avec les graves troubles qui secouèrent la Gascogne dans les années 1061 - 1062, après la vente de ses droits, par Bernard II d'Armagnac dit Tumapaler, comte de Gascogne, à Gui-Geoffroy, comte de Poitou.[10] Le milieu d'origine de l'abbé Hunaud, les conditions de son entrée dans l'ordre de Cluny, son caractère enfin, n'étaient pas marqués par la souplesse et la douceur, mais au contraire par une certaine violence.

Peu de temps après la prononciation de ses voeux, à l'abbaye de Moissac, Hunaud devient "grand prieur" de Cluny. Du moins, un nommé Hunaud exerce cette fonction de 1063 à 1072.[11] Bien entendu, nous n'avons pas la preuve absolue qu'il s'agisse bien d'Hunaud de Layrac, mais il y a au moins deux bons arguments pour l'admettre. Il y a d'abord la durée de la période, 1063 à 1072, qui correspond exactement à la période entre la conversion d'Hunaud et la mort de Durand de Bredons. Ensuite, dans la lettre que l'abbé Hugues de Semur écrit aux moines de Moissac (voir ci-dessous), il dit que le nouvel abbé de Moissac lui est "très cher", à lui et à ses frères, entendez ceux de Cluny; c'est la preuve qu'on le connaît très bien à Cluny. Il y a enfin ce qu'on appellerait aujourd'hui le "plan de carrière". A Cluny, le prieur était l'officier le plus important après l'abbé. Il s'occupait de la bonne marche de la maison, et il remplaçait l'abbé quand celui-ci était absent. Etaient nommés à ce poste des moines qui avaient déjà fait

---

[1] Sur la généalogie de la famille d'Hunaud, voir: Robert-Henri Bautier, *Les origines du prieuré de Layrac et l'expansion clunisienne*, in: Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France 1970, p. 28-65; tableau généalogique entre les pages 48 et 49.
[2] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3385.
[3] ADTG, G 725 (charte marquée N° 1).
[4] ADTG, G 744 (Andurandy 6819).
[5] Bernard-Bruel, t. 4, n. 2990.
[6] Il existe deux traditions de cette donation. Celle de Cluny est publiée par Bernard-Bruel, t. 4, n. 3385.-L'acte de donation selon la tradition moissagaise se trouve dans la Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 159vb-160ra. Les deux actes sont publiés sous forme synoptique par Bautier, o.c., p. 60-64.
[7] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3401.
[8] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 159vb, lignes 10-21.
[9] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160rb, lignes 18-34.
[10] Bautier, o.c., p. 36-40.
[11] M. Chaume, *Les grands prieurs de Cluny. Compléments et rectifications à la liste de la Gallia Christiana*, in: Revue Mabillon 28 (1938), p. 147-152.

preuve de capacités d'organisation administrative.[1] Hunaud, de par ses origines d'une grande famille noble du Midi, était certainement de ceux-là. Hunaud semble bien avoir fait une carrière-type dans le management clunisien, d'après les critères que définit (pour le XII[e] siècle) Giles Constable: être de naissance noble, arriver à un haut rang à un âge jeune, bénéficier d'un "plan de carrière" et de promotions rapides, et avoir assuré une charge importante dans la maison-mère de Cluny.[2]

C'est à son séjour à Cluny que remonte un incident qui nous renseigne sur le manque de souplesse du caractère d'Hunaud. La *vita* d'Ulric relate l'incident, non pas pour caractériser Hunaud, mais pour montrer comment le Diable provoque entre les moines des sentiments de haine, sans bien sûr y réussir. Un jour, au cours d'un voyage, Hugues de Semur, abbé de Cluny, entre dans une église et demande au saint moine qui l'accompagne de se préparer à célébrer la messe. Entretemps, il reçoit un abbé, qui demande à lui parler. Les deux hommes passent plusieurs heures en discussion. Le père abbé Hugues envoie Hunaud dire au prêtre qu'il doit remettre la célébration de la messe jusqu'à la fin de son entretien avec l'abbé. Mais Hunaud n'est pas encore entré dans le sanctuaire, que déjà, en colère, il fait au saint homme un signe qui n'est pas clair.[3] Le prêtre ne le comprend pas, et commence à célébrer la messe, croyant que l'abbé, occupé par d'autres tâches, ne peut pas y assister. Hunaud en revanche s'en va dénoncer le prêtre devant les invités, l'accuse d'inobéissance, en grossissant encore les faits. L'abbé, convaincu qu'il s'agit de la part du saint homme d'un malentendu, réagit tout de même avec sévérité. Allant à son subordonné qui est déjà en train de célébrer, il l'oblige à arrêter la messe, le fait sortir de l'autel, et lui enlève la chasuble. Le moine, comprenant que tout cela est une épreuve, reste tranquille. Se dépouillant lui-même de ses autres habits, il ne fait pas apparaître sa déconvenue, ne bouge pas un trait de son visage devant l'humiliation qu'il subit. Après tout cela, ils remontent à cheval, et reprennent le voyage. Pour montrer que la sévère punition du disciple n'est pas le fait d'un accès de colère, mais une mise à l'épreuve en tout amour, l'abbé lui demande à nouveau de célébrer les saints mystères.[4]

C'est au cours de l'année 1072 qu'Hunaud devient abbé de Moissac. Le 21 decembre 1072, il reçoit le déguerpissement par Bertrand, abbé séculier, des *malæ consuetudines*, autrement dit des abus dans la levée des impôts.[5]

Peu après son avènement, l'abbé Hugues de Cluny écrit aux moines de Moissac la lettre suivante[6]:

Aux chers et bien-aimés frères et fils qui vivent à Moissac sous le patronat des saints apôtres Pierre et Paul, à frère Hunaud, abbé, salut pour les âmes et les corps et bénédiction éternelle.

Sachez, chers frères, combien nous vous avons toujours aimés, et en quelle affection particulière nous tenons ce lieu au-dessus de toutes les maisons de notre congrégation, et combien nous l'honorons en conséquence. Voilà pourquoi nous vous concédons, à vous et à votre maison, l'avantage d'être les bénéficiaires particuliers de l'amour, de l'estime et de la commémoration dans les prières de notre congrégation.

C'est pourquoi, mes fils, nous ne doutons pas de votre reconnaissance, et nous vous demandons d'aimer le Seigneur par-dessus tout, de Le craindre, de L'honorer et de Lui rendre grâce pour Ses bienfaits. Même s'il vous vient beaucoup d'angoisses, Sa miséricorde qui accroît le bien et apporte la consolation dans les situations difficiles, ne vous fera pas défaut. Mes chers, gardez donc votre regard sur Lui, en toutes choses et par-dessus tout. Ne cessez pas de servir vos saints patrons, les plus grands des apôtres. Préservez avec le plus grand zèle votre ordre et votre saint état religieux ainsi que la sainte obéissance. Examinez bien à quel point tout ce que vous voyez dans le monde n'est rien. Songez avec quelle sueur il faut oeuvrer pour pouvoir échapper au

[1] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 53-55.

[2] Giles Constable, *Cluniac administration and administrators in the twelfth century*, in: Order and Innovation in the Twelfth Century: Essays in Honor of Joseph R. Strayer (Princeton 1976), p. 24.

[3] Les Bénédictins, astreints au silence, avaient développé pour pouvoir communiquer un système de signes manuels. Voir par exemple: De Valous, t. 2, annexe.

[4] Ex vita sancti Udalrici prioris Cellensis, c. 18, in: MGH, SS 12, p. 257-258.

[5] Doat 128, f. 106r-107v. – Cet acte est souvent daté de 1073, mais il est en réalité de 1072 (style pisan): Damien Garrigues, *Les styles du commencement de l'année dans le midi. L'emploi de l'année pisane en pays toulousain et Languedoc*, in: Annales du Midi 53 (1941), p. 237-270, 336-362.

[6] Hugues, abbé de Cluny, Epistola ad monachos Moissiacenses, éditée par Jean Mabillon, dans ses *Annales ordinis Sancti Benedicti*, t. 5, p. 122, d'après un manuscrit aujourd'hui à la BN à Paris, ms. lat. 12773, p. 59-60; éditée également chez Migne, PL 159, col. 928-929, et chez Bernard-Bruel, t. 6, n. 3530 bis.

terrible jugement, et parvenir à la joie qui ne connaîtra pas de fin.
Le seigneur abbé que nous avons mis à la tête de votre communauté, homme de bonne volonté et de pieuse vie, qui nous est très cher, à nous et à nos frères, se félicite de vous. Nous nous en réjouissons, et nous vous demandons de l'aimer toujours davantage, de l'honorer et de lui témoigner obéissance, comme le mérite un si excellent homme. Nous vous y exhortons.
A part cela, nous vous recommandons à Dieu tout-puissant, pour qu'Il vous bénisse, vous aide, vous protège, vous pardonne vos péchés, vous donne la persévérance dans le saint état religieux, et après cette vie, par les prières et les mérites des plus grands des apôtres, que vous servez, qu'Il vous conduise à la vie éternelle. Amen.
Parce que nous ne pouvons pas nous voir physiquement, tâchons de nous voir spirituellement. Priez pour nous et pour nos frères.

Tout en demandant aux moines une filiale obéissance au nouvel abbé, Hugues écrit clairement qu'Hunaud a été **nommé** par lui: *dominus abbas, quem vobis præfecimus* ... Hunaud n'est donc pas l'élu des moines de Moissac. Ceci correspondait bien à la politique de Cluny, qui entendait avant tout s'assurer de l'élection des abbés et de la nomination des prieurs des établissements réformés par lui. Ainsi, Hugues de Semur refusait l'affiliation de Lézat à l'ordre de Cluny tant qu'il ne contrôlait pas la nomination de l'abbé.[1] A Figeac, à Limoges, à Saint-Bertin aussi, c'est Cluny qui nommait l'abbé.[2]

Les liens entre Moissac et Cluny, entre Hunaud et Hugues de Semur, n'en sont que plus serrés, comme va nous le prouver la suite de l'abbatiat d'Hunaud. C'est surtout durant les premières années de son abbatiat, de 1072 à 1074, qu'Hunaud se montre actif. Tout comme le faisait déjà son prédécesseur Durand, il voyage continuellement dans la région, aux côtés d'Hugues.[3] Hunaud assiste avec saint Hugues à l'établissement de plusieurs actes en faveur de Cluny, comme l'abandon des *malæ consuetudines* de Figeac en 1074,[4] et la donation du château de Lurdad en 1075.[5] En retour, saint Hugues assiste à des donations faites à Moissac. Aymeric de Peyrac témoigne de l'étroite collaboration entre les deux hommes: "Hunaud acquit les dites églises avec la collaboration active du très saint Hugues, abbé de Cluny; les donations furent faites à la congrégation de Cluny et à son abbaye".[6] Aymeric de Peyrac a parfaitement raison: on constate effectivement que durant les abbatiats de Durand et d'Hunaud, beaucoup de donations sont faites aux *deux* abbayes, Moissac et Cluny, en présence soit des deux abbés, soit de l'un d'eux. Nous revenons ci-dessous, dans le chapitre sur les dépendances de Moissac, sur la question des acquisitions de l'abbaye. Par ailleurs, Hugues de Semur ne favorise pas seulement la réforme des monastères dans un esprit clunisien, il oeuvre aussi en faveur de la réforme canoniale.[7]

Sous l'abbé Hunaud s'opère donc une très nette "clunification" de l'abbaye de Moissac. Nous venons de le voir pour l'acquisition de biens. Mais elle touche aussi la vie de la communauté. Vers 1072/1073, donc dès le début de son abbatiat, Hunaud réforme l'obituaire dans un sens clunisien.[8] Enfin, il donne au au monastère de Moissac une organisation interne bâtie sur le modèle clunisien. Dès 1072, les offices claustraux apparaissent dans les chartes de Moissac: à côté de l'abbé figurent désormais le prieur, le sacriste et le cellérier. Nous avons vu au chapitre premier qu'avant le rattachement de Moissac à Cluny, l'organigramme de l'abbaye se résumait aux trois fonctions: abbé, doyen, archiclave. Aucun office apparemment n'existait du temps de Durand de Bredons; en tout cas, ils ne figurent pas dans les textes. On doit sûrement en déduire que la taille de la communauté monastique, du temps de Durand, ne demandait guère d'organigramme, et que sous l'abbatiat d'Hunaud, le nombre de moines allant croissant, un minimum d'organisation devenait nécessaire. Mais peut-être (la première hypothèse n'excluant pas la seconde) Hunaud a-t-il tout simplement transposé à Moissac le modèle de l'organisation qu'il avait connu à Cluny.

---

[1] Paul Ourliac, *L'abbaye de Lézat vers 1063*, in: Moissac et l'Occident, p. 172.
[2] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 162-163.
[3] Müssigbrod, p. 124-130.
[4] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3469.
[5] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3480.
[6] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158va-158vb.
[7] J. Becquet, *Saint Hugues sur les chemins de Moissac. La réforme canoniale*, in: Moissac et l'Occident, p. 37-44.
[8] Müssigbrod, p. 119-124.

Pour le reste, son administration se situe dans le prolongement de celle de son prédécesseur Durand de Bredons: soumission de l'abbé séculier, récupération des biens usurpés et augmentation du temporel, poursuite de la construction des bâtiments de l'abbaye, et travail en faveur de la réforme monastique et de la réforme grégorienne.

Le premier acte de son abbatiat concerne précisément l'abbé séculier. Bertrand de Fumel qui semble vouloir reprendre les anciens droits de l'abbé séculier, est contraint d'y renoncer. Par l'acte déjà cité du 21 décembre 1072, il approuve l'accord du 29 juin 1053 conclu par le comte Pons, sur la *defensio* de l'abbaye, et jure qu'il respectera les droits de l'abbaye de Moissac. Ce texte a tout l'air d'être un formulaire de serment, prononcé par l'abbé séculier à l'avènement du nouvel abbé Hunaud.[1] En 1073, Hunaud lui rachète ses droits, *"pour que soit rendu à Dieu ce qui Lui appartient"*.[2] Par cet achat (car c'est bien d'un vulgaire achat qu'il s'agit!), l'abbaye entre en possession des biens de l'abbé séculier situés à Moissac même. L'achat de biens, voire d'églises, était également pratiqué par Cluny; c'était souvent le seul moyen d'écarter le pouvoir laïc.[3]

Mais la repentance de Bertrand de Fumel est de courte durée. Nous aurons encore l'occasion de parler de lui dans le chapitre consacré à l'abbé Ansquitil, où Bertrand se distingue négativement.

Ensuite, Hunaud continue l'oeuvre de construction des bâtiments de l'abbaye. Selon Aymeric de Peyrac, il aurait réalisé "cette délicate et très belle construction, faite avec grand art, qui est dans l'arche de l'église et dans une chapelle", et aurait réalisé des constructions similaires à Saint-Martin de Layrac.[4] De De toute évidence, Aymeric parle du tympan. S'il semble probable qu'Hunaud ait continué les travaux de construction de l'abbaye, entrepris par Durand, en revanche, on ne peut pas, dans l'état actuel de nos connaissances, lui attribuer une quelconque partie des bâtiments actuels conservés à ce jour.

Dans le domaine des acquisitions de biens et de la réforme monastique, c'est d'abord le travail de Durand qu'il s'agit de consolider et de continuer. Hunaud acquiert officiellement ou raffermit les liens avec les monastères de Sermur, de Lézat, de La Daurade à Toulouse, de Saint-Geny de Lectoure, et de Cubières-en-Rasez. Puis, il acquiert de nombreux prieurés et églises: le prieuré de Lapeyrière entre 1072 et 1085, Saint-Pierre des Cuisines en 1072/1074, l'église de Saint-Mamet en 1072/1085, l'église de Villematier en 1073, l'église de Saint-Sernin de Sieurac en 1074, l'église de Saint-Michel d'Agenais en 1076, l'église Saint-Martin de Christinac en 1076, Notre-Dame de Sadillac dans le diocèse de Périgueux en 1079, l'église de Cumont en 1082, et l'église de Notre-Dame de Lapeyrouse, près de Moissac, en 1083, enfin, l'église de Saint-Pierre de Lastonar en 1085, pour ne pas les citer toutes.[5] En outre, il reçoit de nombreux biens: alleus, mas, honneurs et vignes.

Tout comme le faisait Durand, Hunaud n'hésite pas à mettre à profit ses liens familiaux et son influence personnelle pour doter l'abbaye de Moissac. Quand Bernard, surnommé Raimond, donne à l'abbaye de Cluny Saint-Maurin dans l'Agenais, il précise que la donation est réalisée sur le conseil de son parent Dom Hunaud, abbé de Moissac.[6] Mais c'est surtout l'importante donation faite par son cousin cousin Bernard, comte de Bezaudun (Besalú), qui retient l'attention. Elle aura comme effet secondaire d'orienter Moissac sur la Catalogne. "Voyant que les monastères qui me sont venus de l'héritage de mes ancêtres et mes parents se sont écartés bien loin de la vie monastique ordonnée et régulière", Bernard donne à Cluny les trois abbayes de Saint-Pierre de Camprodón, au diocèse de Gérone en Catalogne (Espagne), de Notre-Dame d'Arles-sur-Tech, près de Céret, au diocèse de Narbonne, et de Saint-Paul-de-Fenouillet ou de Valoles, au diocèse de Narbonne, donation faite en 1078 entre les mains de Dom Hunaud, abbé de Moissac, *karissimi mei consobrini*, "mon très cher cousin".[7]

1 Doat 128, f. 106r-107v.
2 ADTG, G 609 (Andurandy 3333).
3 Hunt, o.c., p. 138: "There are even examples of Cluny's purchasing churches: this was often the only way of removing lay control".
4 Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160rb, lignes 1-4: ".. illam subtillem et pulcherrimam figuram ingenti artifficio factam que est in archa ecclesie et in cappella".
5 Pour toutes ces dépendances, voir le chapitre 4 de cette Première Partie.
6 ADTG, G 744 (Andurandy 6819), acte très abîmé, sans date.
7 ADTG, G 725 (N° 1), original; G 726 (Andurandy 6350), copie.-Bernard-Bruel, t. 4, n. 3523.-Sur Saint-Paul-de-Fenouillet,

Les donations de ces abbayes, de ces nombreuses églises prouvent qu'Hunaud oeuvre de toutes ses forces pour la réforme. Mais ce moine-aristocrate, à qui tout réussit, ne tarde pas à buter sur ses limites. C'est d'ailleurs à cette même époque que la grande abbaye de Cluny, elle aussi, commence à buter sur ses limites.[1] Hunaud aura de grands problèmes, à Saint-Pierre des Cuisines à Toulouse, à Lézat, mais surtout à Saint-Sernin de Toulouse. Il éprouve même quelque contestation au sein de sa propre abbaye. Hunaud semble avoir été contesté pour sa gestion du temporel. Dans l'acte d'acquisition des dîmes de la paroisse de Saint-Michel de 1073,[2] figure un préambule d'une longueur étonnante, présentée par Andurandy comme un "Discours de l'Abbé de Moissac hunald dans lequel il dit qu'il a fait ce qu'il a pu pour acquerir des dixmes des laïques soit qu'ils les possedassent justement ou injustement, ce qu'il avoit fait n'avoir point été par avarice mais pour faire rendre à Dieu l'homage qui lui etoit dû."[3] Le monastère s'engage à célébrer pour les anciens détenteurs des dîmes une "mémoire générale", la veille de la fête de Saint Michel. Le fait qu'Hunaud a besoin d'un si long préambule (près de la moitié du texte de l'acte !), pour justifier sa gestion financière tend à prouver qu'il est embarrassé, peut-être même contesté, et que sa gestion n'est pas approuvée unanimement. Nous verrons ci-dessous d'autres signes qui montrent que l'amour fraternel, au sein de l'abbaye, n'est pas sans failles.

Il n'en est qu'au début de ses difficultés. Elles vont s'aggraver. Au prieuré de Saint-Pierre des Cuisines, à Toulouse, les droits de Moissac semblent avoir été contestés rudement, mais à part la mention chez Andurandy d'un texte figurant dans un cartulaire aujourd'hui perdu, nous ignorons tout de cette affaire. Il s'agit d'un "Accord entre hunald abbé de Moissac & certains qui le troubloint dans la possession de St. Pierre des Cuisines, dans cet accord led. prieuré demeure aud. abbé".[4]

Sur l'affaire de Lézat, nous possédons davantage de détails. Lézat est une abbaye puissante, richement dotée, unie à Cluny dès le Xe siècle, mais dont le lien s'est relâché. Au XIe, elle s'est engagée dans les voies du siècle, elle a besoin d'être réformée. La réforme se réalise vers 1062 par le rattachement à Moissac. Mais les problèmes ne font que commencer ! Durand de Bredons envoie comme abbé à Lézat un moine de Cluny, pensant ainsi pouvoir imposer la règle clunisienne. Mais les moines de Lézat, *timore religionis*, "par peur de la vie religieuse" (!), prennent la fuite et emportent avec eux les archives de l'abbaye et les objets liturgiques (*cum cartulis et privilegiis et cum aliis rebus ecclesię*). Au bout de dix ans, après la mort de ce premier abbé clunisien, les moines fugitifs reviennent dans leur monastère. Hugues de Semur, abbé de Cluny, en profite pour personnellement prendre les choses en mains. En 1073, il fait confirmer la donation de l'abbaye de Lézat par les moines et par certains nobles qui, avec les moines, possèdent le droit d'élire l'abbé. L'introduction de la Règle de saint Benoît est également confirmée. Mais les problèmes ne sont pas résolus pour autant. Le successeur, élu peu après, est déposé un peu plus tard en raison de ses péchés. A sa place, on élit comme abbé Seguin, moine de Cluny et de Moissac. Cette dernière crise eut lieu vers 1080 - 1082. C'est par bulle du 28 mars [1081], que Grégoire VII, après avoir rappelé que le monastère de Lézat a été réformé autrefois par l'évêque de Toulouse (il veut parler de Durand de Bredons), que l'actuel ordinaire toulousain, en raison de l'exemption, n'a pas le droit d'intervenir, écrit qu'il envoie l'abbé de Moissac, Hunaud, pour procéder à la réforme de Lézat *tam in capite quam in membris*, "tant dans la tête que dans les membres".[5] Ainsi, à l'abbaye de Lézat, la réforme n'a duré pas moins de vingt ans.

Enfin, en 1082 - 1083, éclate la grave et pénible crise de Saint-Sernin de Toulouse.[6] A une date inconnue, probablement en 1082, Isarn, évêque de Toulouse, demande à Hunaud, abbé de Moissac et à Hugues, abbé de Cluny, de procéder à la réforme clunisienne de Saint-Sernin. Dans un acte, dressé en présence d'Hunaud, du prieur et de quelques chanoines de Saint-Etienne, il fixe les droits respectifs de

---

Fenouillet, voir: Müssigbrod, p. 271.

[1] Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)* (Paris 1986), p. 171-185.

[2] ADTG, G 609 (Andurandy 3333).

[3] Andurandy 603.

[4] Andurandy 604.

[5] ADTG, G 722.-Bernard-Bruel, t. 4, n. 3454.-Paul Ourliac, *L'abbaye de Lézat vers 1063*, in: Moissac et l'Occident, p. 167-180.

[6] Sur ce conflit, voir: Rupin, p. 63-64; Theodor Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130* (Berlin 1936 = Historische Studien, Heft 263), p. 130; Elisabeth Magnou, *L'introduction de la réforme grégorienne à Toulouse (fin XIe-début XIIe siècle)* (Toulouse 1958 = Cahiers de l'Association Marc Bloch de Toulouse. Etudes d'Histoire méridionale, 3), p. 45-73; H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford 1970), p. 113-118: Reform at Toulouse; Müssigbrod, p. 134-137.

Saint-Sernin, du chapitre cathédral de Saint-Etienne, ainsi que ses propres droits, et décide de transformer Saint-Sernin en un prieuré bénédictin dépendant de Cluny. Guillaume, comte de Toulouse, approuve l'initiative de l'évêque.[1] L'affaire s'est donc réglée "en petit comité", sans l'accord des intéressés eux-mêmes. Il faut dire que, depuis quelque temps déjà, les relations entre l'évêque Isarn et le chapitre cathédral de Saint-Etienne d'une part, et l'église collégiale de Saint-Sernin d'autre part, s'étaient sensiblement détériorées...[2] Hunaud, présent lors de la passation de l'acte, accepte le marché et promet de fournir les moines. Le comte de Toulouse promet de les protéger. Bien entendu, les chanoines de Saint-Sernin refusent de céder la place, et le comte doit les chasser *manu militari*. Les chanoines se réfugient auprès de l'évêque de Cahors. Et l'affaire fait grand bruit ! Tout le monde désapprouve les événements. Les chanoines de Saint-Sernin s'adressent au pape pour se plaindre de ceux de Saint-Etienne et des moines de Moissac qui ont occupé les lieux. Fin 1082 ou début 1083, le pape désigne comme légat Richard, abbé de Saint-Victor de Marseille.[3] Selon les instructions du pape, Richard doit prendre contact avec l'abbé de Cluny, pour que celui-ci essaie, par la force si besoin est, de ramener à la raison les moines de Moissac.[4] Mais le légat ne discute pas, il frappe: il excommunie les moines de Moissac. Cette mesure trop radicale lui vaut une réprimande du pape, qui lui demande de revenir sur sa décision et de mettre fin à l'excommunication.[5] Devant le cours tragique que prennent les événements, Hugues de Cluny ne peut que désavouer son ami Hunaud. Le comte de Toulouse à son tour comprend vite que l'affaire ne mène à rien et opère un spectaculaire retournement: le 23 juillet 1083, en exprimant ses regrets *(poenitentem de sacrilegio et de invasione ecclesiæ Sancti Saturnini)*, il rend l'église Saint-Sernin aux chanoines, non sans jeter la faute des événements sur l'abbé de Moissac. En regrettant "le sacrilège de l'occupation de l'église de Saint-Sernin", il dit avoir agi *suasu Unaldi, Moysiacensi abbatis nuncupative dicti*, "à l'instigation d'Hunaud, le soi-disant abbé de Moissac". Il annule l'acte par lequel il a donné Saint-Sernin audit Hunaud. Le grand nombre et la qualité des dignitaires mentionnés dans cet acte (Richard, abbé de Saint-Victor, légat du pape; Dalmace, archevêque de Narbonne; Hugues, archevêque de Lyon; Gérald II, évêque de Cahors; Pierre, évêque de Carcassonne; Hugues de Semur, abbé de Cluny; et Frotard, abbé de Saint-Pons) en disent long sur l'impact et l'onde de choc qu'a provoqués l'affaire.[6]

L'acharnement dont font preuve les différentes parties s'explique, selon les acteurs, de différentes manières. Pour l'évêque de Toulouse, Isarn, il y avait sans nul doute un conflit d'autorité avec Saint-Sernin, mais aussi une volonté de réforme. Le comte de Toulouse, promoteur de la réforme grégorienne, ne pouvait qu'approuver la réforme d'une si importante église dans sa cité comtale, une église, en plus, qui détenait les plus saintes reliques de la ville, celles des saints Aciscle, Exupère et Saturnin. Pour Hunaud et l'abbaye de Moissac, il y avait le désir d'étendre la réforme monastique, volonté tout-à-fait louable, mais qui prenait des allures impérialistes.

Il y avait aussi des raisons moins nobles. Moissac et Hunaud avaient encore un vieux compte à régler avec Saint-Sernin, suite à la réforme manquée de Saint-Cyprien en Périgord.[7] Attiré par la régularité de la vie monastique de Moissac, ce petit prieuré avait cherché, vers 1076, l'union à Moissac. L'évêque de Périgueux était d'accord, et avait demandé à l'abbaye de Moissac d'envoyer deux moines pour réformer Saint-Cyprien. Tout semblait donc réglé. Mais entre-temps les chanoines de Saint-Sernin de Toulouse "envahirent" Saint-Cyprien. Finalement, dans des conditions qui restent à définir, l'évêque se rendit à la raison du plus fort et, le 15 août 1076, accorda le prieuré de Saint-Cyprien à Saint-Sernin de Toulouse afin d'y introduire la réforme canoniale. C'est probablement lors du concile de Toulouse de 1079 que le

---

[1] Il existe au moins quatre versions différentes de cet acte. Elles ont été publiées sous forme synoptique par Elisabeth Magnou, *L'introduction de la réforme grégorienne à Toulouse (fin XIe-début XIIe siècle)* (Toulouse 1958 = Cahiers de l'Association Marc Bloch de Toulouse. Etudes d'histoire méridionale, 3), Annexe n° 1. Le texte donné dans la Chronique d'Aymeric de Peyrac (f. 168va-171ra) correspond à quelques détails près à la version originale.

[2] Magnou, o.c., p. 33-44.

[3] Grégoire VII, Registrum IX, Epistola 30, in: Caspar, p. 615-617.

[4] Ibidem, p. 616.

[5] Grégoire VII, Epistolae extra registrum vagantes, LVII, in: Migne, PL 148, col. 701; RHF, t. 14, p. 658-659, lettres CLIII et CLIV.

[6] Pierre et Thérèse Gérard, *Cartulaire de Saint-Sernin de Toulouse*, t. II, col. 2 (1999), acte n° 290, p. 1011-1014. Acte publié également dans : C. Douais, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse (844-1200)* (Paris-Toulouse 1887), acte 290, p. 204-205 ; *Gallia Christiana*, t. 1 (Paris 1870), Instrumenta, col. 11-12.

[7] Sur cette épisode, voir: L. Grillon, *Le prieuré périgourdin de Saint-Cyprien fut-il rattaché à Moissac ?*, in: Moissac et l'Occident, p. 261-267; Müssigbrod, p. 131-134.

différend fut réglé. Mais apparemment, tout n'était pas oublié ...

Dans l'affaire de Saint-Sernin, Hunaud fit plus qu'une erreur, il fit une faute. Son action était parfaitement indigne d'un grand abbé clunisien. Aussi, après s'être opposé aux directives papales, il fut lâché par le comte de Toulouse et surtout, ce qui est bien plus grave, désavoué par son propre ami et abbé de Cluny, Hugues de Semur. Dans ces conditions, il ne pouvait plus se maintenir.

C'est finalement Hunaud qui paye les pots cassés. Il a probablement été déposé ou prié de démissionner peu après. Dans l'acte du 23 juillet 1083, le comte de Toulouse l'appelle déjà *Moyssiacensis abbas nuncupative dictus* ('soi-disant abbé de Moissac'), et *usurpative abbas* ('abbé à titre illégal'), ce qui tend à prouver qu'il est déjà déposé ou peut-être suspendu. Mais le 5 septembre 1083, Hunaud reçoit encore Bruniquel,[1] et il est toujours mentionné comme abbé le 17 mai 1085, quand il reçoit Saint-Pierre de *Lastonar.*[2] C'est au printemps de 1085 qu'il a dû laisser la place à Ansquitil, dont la première mention comme abbé figure dans l'acte de donation de l'église de Saint-Loup d'Agenais, dressé vers la fin du mois de mai 1085.[3]

Hunaud se retire dans son monastère de Layrac.[4] Mais il ne s'avoue pas vaincu. Ainsi naîtra une nouvelle crise, aussi pénible, sinon plus, que la première.

Il est toujours hasardeux, au vu de quelques rares textes, de se lancer dans la description du caractère d'un personnage du XI[e] siècle. Qu'il me soit permis toutefois d'avancer une opinion personnelle. Hunaud a dû avoir un caractère comparable à celui de son ami, le grand abbé de Cluny, Hugues de Semur, celui d'un aristocrate fier et sûr de lui, peu souple mais entier, mettant sa vie au service du but qu'il s'était fixé. Le tableau que l'on peut brosser du caractère d'Hunaud n'est pas foncièrement différent de celui brossé par Marcel Pacaut de son grand ami Hugues de Semur: "Son ardeur est tout à fait exceptionnelle. Elle est soutenue par une volonté de puissance et une ambition qui le conduisent à assumer pleinement ses responsabilités et à exploiter au mieux le pouvoir que lui confère sa mission. Sa fermeté le porte parfois à négliger les autres et à s'identifier trop complètement et trop uniquement à son abbaye et à son ordre, au point que, en voyant peu et mal le reste du monde et ne s'y intéressant jamais fortement, il tombe dans les excès de ce que l'on pourrait appeler le 'cléricalisme monastique'. Il risque à chaque instant de servir l'institution clunisienne et d'en accroître la grandeur et le prestige comme si elle était elle-même une fin et non un moyen d'atteindre des objectifs déterminés. A force de voir très grand et très loin, il voit parfois fort mal et manque de réalisme."[5] Cette esquisse de la personnalité d'Hugues de Semur, abbé de Cluny, me semble convenir parfaitement à Hunaud de Layrac, abbé de Moissac.

---

[1] ADTG, G 667.-Bernard-Bruel, t. 4, n. 3601.
[2] ADTG, G 569 II, f. 15v.
[3] Doat 128, f. 193r-194v.
[4] Sur les dernières années d'Hunaud, voir aussi: Müssigbrod, p. 139-144.
[5] Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)* (Paris 1986), p. 145.

3

Ansquitil le Grand (1085 - 1115)

La zizanie que Moissac avait aidé à extirper dans tant de monastères de la région, le frappe subitement de plein front. Rien n'y manque: une expédition punitive de l'abbé déposé, une occupation en règle, et l'expulsion de l'abbé Ansquitil.

Contrairement à ses deux précédesseurs, on ignore tout des origines, de la famille et des fonctions antérieures de l'abbé Ansquitil. Il porte un nom très particulier, dont l'orthographe connaît beaucoup de variantes.[1] Il est le seul Ansquitil figurant dans l'obituaire de Moissac/Duravel; dans les autres obituaires de Cluny, le nom d'Ansquitil ne figure que 29 fois, dont six citations se rapportent à notre abbé; dans les chartes de Moissac, parmi la foule des Bernard, des Raimond, des Gausbert, des Seguin, des Guillaume, des Gérald, des Arnaud, qu'ils soient laïcs ou moines, notre abbé est le seul Ansquitil que j'aie rencontré jusqu'à ce jour. Doit-on en déduire qu'il n'était pas de la région ? C'est sûrement vrai, mais cette constatation ne nous apprend toujours rien sur ses origines, qui resteront à jamais inconnues.

Les premières années d'Ansquitil, devenu en 1085 le troisième abbé clunisien de Moissac, sont particulièrement dramatiques. Son prédécesseur déposé Hunaud, retiré dans son prieuré de Layrac, n'entend pas se soumettre, et repart à l'attaque. Cet incident nous est relaté en quelques brèves lignes par Aymeric de Peyrac, qui tient ses informations, comme il le dit, d'anciens écrits du monastère (*in antiquitatibus monasterii huius*). Hunaud, écrit-il, *« à cause de ses conflits avec le monastère et la ville, vint un jour avec une troupe armée mettre le feu à la ville, et il y prit, dans la ville et dans l'abbaye, tout ce qu'il voulait, et repartit à Layrac »*.[2] Pourquoi la rédaction d'Aymeric de Peyrac est-elle si sybilline ? La comparaison des deux manuscrits de la Chronique des abbés de Moissac est fort instructive pour répondre à cette question. Aymeric de Peyrac a omis dans la version définitive de son ouvrage un long passage sur le conflit entre Hunaud et l'abbaye de Moissac. Ce passage contient des copies des deux bulles d'Urbain II, adressées au comte de Toulouse et à l'évêque de Cahors, dont il sera question ci-dessous. La discrétion de notre auteur sur cette affaire, qui ternit grandement l'éclat de l'ordre de Cluny, se comprend fort bien, du moins dans son optique, puisque Aymeric de Peyrac cherche avant tout à brosser une image positive de la période clunisienne de l'histoire de l'abbaye de Moissac.[3] Pas de place, dans cette optique-là, pour des troubles ou des conflits. Aymeric de Peyrac ne parle donc pas des suites catastrophiques de la réforme manquée de Saint-Sernin, ni de l'occupation de l'abbaye de Moissac par Hunaud et de la déposition de l'abbé Ansquitil. Il donne le texte de l'acte, mais sans commentaire. Dans sa liste des dépendances, à étudier ci-dessous, il mentionne Saint-Sernin parmi les possessions de Moissac, également sans autre explication.[4]

Hunaud ne s'est pas contenté d'une simple expédition punitive (seul fait retenu dans la version définitive de la Chronique d'Aymeric de Peyrac), mais il est parvenu à expulser l'abbé Ansquitil et à prendre sa place. Cela veut-il dire qu'une partie au moins des moines est de son côté et le soutient ? On ne peut imaginer le contraire. Il a fallu l'intervention du pape, de l'évêque de Cahors et du comte de Toulouse, pour qu'enfin Hunaud quitte Moissac, et que tout rentre dans l'ordre; Cluny est absent, en tout cas dans les textes qui nous sont parvenus.

Les faits ont dû se dérouler vers 1087 - 1088, pour trouver leur solution au tout début du pontificat d'Urbain II (1088 - 1099). Celui-ci est un ancien moine de Cluny, devenu évêque d'Ostie (1079/82 - 1088), avant d'être élu pape. Il a sûrement très bien connu Hunaud. On comprend que, devenu pape, il

---

[1] Dans les actes contemporains, le nom d'Ansquitil s'écrit de plusieurs façons: Ansquitilius, Ansquilius, Asquitilius, Asquitinius, Ansquitinus, etc. Aymeric de Peyrac l'appelle Asquilinus. Puisqu'il faut bien s'en tenir à une seule graphie, nous préférons celle de l'épigraphie, donc celle du "pilier de consécration": Ansquitil (Ansquitilius).

[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160rb, lignes 11-17.

[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, Introduction.

[4] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 169vb-170va; 158va.

ait voulu régler au plus vite l'affaire d'Hunaud. Il n'entend pas perdre Moissac pour ce qu'on appelle aujourd'hui 'une affaire de personnes'. A une date inconnue, Urbain II adresse deux bulles, l'une à Guillaume IV, comte de Toulouse, l'autre à Gérald, évêque de Cahors, pour obtenir la réintégration de l'abbé Ansquitil, chassé de son monastère par l'usurpateur Hunaud. *« Les abbés de Moissac et de Lézat »*, écrit-il au comte de Toulouse, *« ont été chassés et d'autres ont irrégulièrement pris leurs places. Cela ne saurait être toléré. Sachez donc que nous avons consacré comme abbé de Moissac notre digne frère Ansquilin, et que nous avons donné l'ordre à l'usurpateur Hunaud de quitter le monastère. Nous avons écrit la même chose à l'évêque de Cahors »*.[1] L'évêque de Cahors reçoit les lignes suivantes: *« Bien qu'Hunaud, du monastère de Moissac, ait 'levé le talon'*[2] *contre sa mère l'église romaine en devenant abbé de ce monastère contre la volonté de l'église romaine, et qu'il ait chassé Ansquilin, nous voulons toutefois, par bienveillance et patience apostolique, suspendre la sentence et lui épargner une telle présomption.*[3] *Nous vous ordonnons cependant de chasser Hunaud de ce monastère et de restaurer comme abbé notre frère, le vénérable homme Ansquilin »*. L'évêque doit régler l'affaire dans les quarante jours, sous peine de suspension.[4]

Si nous ignorons la date de l'invasion armée d'Hunaud, nous possédons au moins trois bons arguments pour avancer la fourchette de 1087 - 1088. D'abord, il y a une absence remarquée de l'abbé Ansquitil dans les actes de donation écrits pendant ces années-là. Ceci est d'autant plus remarquable qu'il figure comme récipiendaire des donations, effectuées au cours de la période initiale de son abbatiat, puis dans les années postérieurs à la crise. En 1087 - 1088, ce n'est pas Ansquitil, mais Hugues de Semur, qui reçoit les donations, au nom de Moissac et au nom de Cluny. L'église de Sallèles-d'Aude est donnée à Cluny en 1087; Hugues la reçoit, mais elle appartient plus tard à Moissac. L'église de Saint-Etienne de *Magni* est donnée en 1088 à Cluny, à l'abbé Hugues et à Moissac (sans mention de nom d'abbé). L'église du Saint-Sépulcre de *Mons Corbellus* (La Salvetat-Lauragais) est donnée en 1088 *« aux abbés et seigneurs de Cluny ou de Moissac, c'est-à-dire à dom Hugues, abbé, et à tous ses successeurs »*. L'absence d'Ansquitil est très remarquable, d'autant qu'immédiatement après ces deux années, où il semble avoir été écarté, il revient, dès 1089, avec une parfaite régularité comme récipiendaire dans pratiquement tous les actes de donation.[5]

Nous trouvons une autre indication dans un privilège concédé par Urbain II à Hugues de Cluny le 1er novembre 1088, où, après avoir rappelé son affection particulière pour le monastère où il a pris l'habit, le pape renouvelle tous les privilèges, les possessions et l'exemption de l'ordinaire jadis concédés à Cluny. Ensuite, le texte énumère les principales possessions. Un alinéa particulier est réservé à Moissac: *« Quant au monastère de Moissac, qu'il reste, à l'avenir, dans la liberté dont il jouit maintenant; si l'évêque ne l'admet pas, il doit, à cause de ceci, être privé de son autorité »*.[6] Il est clair que les troubles dont a souffert l'abbaye sont encore récents: le privilège du 1er novembre 1088 relate que l'abbaye vient de retrouver sa liberté d'antan; elle en a donc été privée peu auparavant. Enfin, il est fait allusion au rôle qu'aurait joué l'évêque de Cahors, Gérald II.[7] C'est la deuxième fois que cet évêque est directement menacé de mesures administratives par le pape. Il doit se sentir visé. Pourquoi ? Son rôle dans l'affaire n'est pas clair. Cherchait-il à profiter des troubles pour établir son autorité sur l'abbaye ? En tout cas, ce n'est peut-être pas pour rien que dans la même lettre à Hugues de Cluny, Urbain II renouvelle le principe de l'exemption des monastères clunisiens et de leur totale indépendance vis-à-vis de l'ordinaire.

Enfin, dernier argument pour avancer la date de 1087 - 1088 et admettre que la lettre du pape Urbain II cité ci-dessus, fait bien allusion à l'éviction d'Ansquitil et le coup de force d'Hunaud. Urbain II est devenu pape en 1088. La lettre est obligatoirement postérieure à son élection, mais probablement de très peu, car on comprend aisément que le nouveau pape, lui-même ancien moine de Cluny, ne veut pas laisser 'pourrir' ce conflit dont il 'hérite' en commençant son pontificat.

---

[1] ADTG, G 712 (Andurandy 6087), vidimus de 1274.-Texte publié chez Migne, PL 151, col. 392-393, lettre CXX; RHF, t. 14, p. 710-711.
[2] Jn 13,38.
[3] Cette clémence du pape prouve qu'il portait toujours des sentiments de respect envers Hunaud. Si l'abbé usurpateur avait été un simple moine, comme le veut Rupin (p. 63), les peines encourues auraient été bien plus lourdes et immédiates.
[4] Migne, PL 151, col. 393, lettre CXXI.
[5] Sur toutes ces dépendances citées ici, voir le chapitre 4 de cette Première Partie.
[6] Urbain II, Epistolae et Privilegia, IX, in: Migne, PL 151, col. 291-293.
[7] Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez, des origines à la fin du XIIe siècle* (Paris 1989), p. 63.

Huit ans plus tard, en 1095 et 1096, dans le cadre de son long périple à travers la France, au cours duquel il lance, à Clermont, son célèbre appel à la Croisade, le pape Urbain II va confirmer, par son passage dans la région,[1] son attachement à Moissac, mais aussi le pardon accordé à Hunaud. Le mercredi 7 mai, il consacre l'autel de l'église de Layrac; il y expédie une bulle en faveur de Moissac. Une semaine plus tard, il est à Moissac, où il écrit une bulle en faveur de l'abbaye Saint-Orens d'Auch.[2] La bulle du 7 mai 1096 est adressée à Isarn, évêque de Toulouse, à Simon, évêque d'Agen, à Gérald, évêque de Cahors et à Raymond, évêque de Lectoure. Après avoir exposé que l'abbaye de Moissac, autrefois très renommée, mais par la suite pratiquement réduite à rien, a été relevée par le zèle des abbés de Cluny, le pape demande aux évêques de faire en sorte que les laïcs rendent à l'abbaye les dépendances moissagaises qu'ils détiennent encore indûment.[3] La liste fournie par cette bulle n'est donc donc pas une liste complète des possessions de l'abbaye, mais seulement celle des possessions restant à recouvrer. Nous l'étudierons ci-dessous.

Le mardi 13 mai 1096, jour de la visite papale, est une grande journée pour l'abbaye et pour Ansquitil: le pape confirme de manière éclatante l'autorité d'Ansquitil, ébranlée par les dramatiques événements autour de la personne d'Hunaud, et lui témoigne son indéfectible amitié. Le pape visite l'abbaye de Moissac et y consacre un autel.[4]

Quel autel a été consacré par le pape ? L'acte de 1101, pratiquement contemporain, parle d'une *altaris ad crucem consecratio.*[5] Il s'agissait donc de la consécration de l'autel du transept, le mot *crux, -is,* devant être entendu ici comme signifiant le transept. N'oublions pas que nous sommes encore dans l'église romane, consacrée le 6 novembre 1063 sous Durand de Bredons, qui possédait probablement un transept. Les mots *ad crucem* ont été mal compris plus tard, et l'on a pu penser qu'il s'agissait d'un autel dédié à la Sainte-Croix. Dans une notice sans date, puis chez Aymeric de Peyrac, on trouve que l'autel consacré par Urbain II était dédié à Saint-Sauveur.[6] En tout cas, l'autel majeur était dédié à saint Pierre, tous les documents de l'époque s'accordent,[7] même s'il était dit parfois: Saint-Pierre-et-Saint-Paul.[8] Dans cet autel se trouvaient les reliques de saint Pierre, de saint Paul, de saint Ansbert, de saint Martin, de saint Avit, et du bois de la Sainte Croix.[9]

Pendant plusieurs siècles, la consécration de l'autel par le pape Urbain II était célébrée chaque année le 13 mai. Le Bréviaire de Pierre de Caraman (fin XVe siècle) mentionne au 13 mai une *Dedicatio altaris Sanctæ Crucis.*[10] Au XVIIe siècle, par contre, la mémoire s'est effacée: on ne la célèbre plus.[11]

Aymeric de Peyrac nous apprend encore que pendant le séjour du pape, l'un des cardinaux mourut, et fut enterré dans le monastère. A la fin du XIVe siècle, le chapeau de cardinal, *« consommé par une extrême*

---

[1] René Crozet, *Le voyage d'Urbain II en France (1095-1096) et son importance au point de vue archéologique*, in: Annales du Midi 49 (1937), p. 42-69.

[2] Gallia Christiana, t. 1 (Paris 1870), Instrumenta, p. 40; RHF, t. 14, p. 322; Migne, PL 151, col. 467.

[3] Doat 128, f. 257r-259r. – Acte publié par Müssigbrod, p. 338-339. – Sur la falsification de cet acte, voir: Müssigbrod, p. 149-150 et 337-344, qui publie aussi les deux versions. – La date étant donnée d'après le style pisan, l'année doit être corrigée en 1096. Le contexte historique du voyage, et la quatrième indiction figurant dans la datation du texte, ne laissent subsister aucun doute; cf. A. Giry, *Manuel de diplomatique* (Paris 1894), p. 108.

[4] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3, p. 234, se trompe doublement en écrivant que le futur pape Innocent II assista à la dédicace, et accorda par bulle de 1232 une indulgence de 40 jours aux fidèles qui visiteraient l'église de Moissac le jour de cet anniversaire. D'abord, la bulle n'est pas de 1232, mais de 1132; ensuite elle ne concerne pas Moissac, mais Cluny. ADTG, G 763 (Andurandy 318), acte publié chez Bernard-Bruel, t. 5, n. 4032.

[5] ADTG, G 698, acte de 1101. L'original a été égaré en 1963. Fort heureusement, on en trouve une reproduction dans: Fr. Galabert, *Album de paléographie et de diplomatique, XIIe siècle* (1912), Pl. 1, n° 1. Cf. BSATG 95 (1969/70), p. 24, note 10 bis.

[6] Doat 128, f. 255r-256v: "Item iste Urbanus Secundus consecravit altare sancti Salvatoris Moyssiaci"; Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 56b (Annexe 8).

[7] Par exemple: acte de restitution de Saint-Pierre de l'Herm, 1085/1115: ADTG, G 668 (Andurandy 5236); donation de Pouget, 1077: Doat 128, f. 131r-132r; donation de Saint-Michel, 1103: ADTG, G 757 (Andurandy 6547); restitution par Raimond Guillaume, 1105: Doat 128, f. 300r-301v; donation de Bioule, 1107: ADTG, G 668 (Andurandy 5235); donation de Lizac, 1110: ADTG, G 662 (Andurandy 4846).

[8] Donation de Garnouillac, 1109: ADTG, G 684; donation de Villelongue, 1114: ADTG, G 571 (Andurandy 5799); lettre de l'abbé Raymond à Philippe Auguste, roi de France. Voir: Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 165va-vb.

[9] ADTG, G 585 (Andurandy 1585).

[10] Louis d'Alauzier, *Le Bréviaire de Pierre de Carmaing*, in: BSATG 95 (1969/70), p. 33.

[11] ADTG, G 584 (Andurandy 1515 et 1517).

vétusté », se trouvait encore accroché au-dessus de sa tombe.[1]

Revenons enfin à Hunaud. Il a donc dû se soumettre et se démettre. Il semble qu'il se soit retiré définitivement à Layrac. Pour ne pas heurter l'abbaye de Moissac, on trouva une solution diplomatique: par bulle du 3 juin 1096, le prieuré de Layrac fut rattaché directement à Cluny.[2] Hunaud y vécut encore de longues années. En 1102, *Hunaldus monachus,* avec l'accord de son frère Hugues, vicomte de Brulhois, donna à l'abbaye de Layrac la forêt de Bayne, donation qui était à la base d'un nouvel accord entre Hunaud et les *« seigneurs moines de Layrac »* d'une part, et les cousins d'Hunaud d'autre part.[3] Au début du XIIe siècle Hunaud était donc toujours en vie. Le maintien dans sa fonction de prieur de Layrac, le passage du pape Urbain II à Layrac en 1096 et l'inscription de son décès, survenu un 8 avril, avec son titre d'abbé (!), dans les obituaires clunisiens de Saint-Martial de Limoges, de Saint-Saulve et de Longpont,[4] et même dans celui de Moissac,[5] prouvent qu'il s'était réconcilié avec l'église, avec la congrégation de Cluny, et avec Moissac. Mais, à Moissac, le nom du deuxième abbé clunisien ne sera pas sculpté dans la pierre comme le furent ceux de son prédécesseur Durand et comme le seront ceux de ses successeurs Ansquitil et Roger.

Les événements qui se sont déroulés autour d'Hunaud de Layrac sont une triste histoire. L'aspiration à l'humilité monastique la plus exigeante ne s'est-elle pas transformée, chez cet aristocrate débordant de talents et de qualités, en une forme d'orgueil ? L'histoire de l'abbaye de Cluny nous fournira bientôt un autre exemple d'orgueil mal maîtrisé, l'abbatiat de Pons de Melgueil (1109 - 1122), qui faillit être fatal à Cluny. Pons dut également se démettre de ses fonctions.

Par la visite du pape, l'abbé Ansquitil est solennellement confirmé dans ses fonctions. Il peut désormais développer sa politique. Il reprend à son compte les grandes préoccupations de ses prédécesseurs: participation à la réforme de l'église, reconstruction des bâtiments conventuels, augmentation du temporel, travail en faveur de l'élévation intellectuelle et spirituelle de la communauté monastique, notamment par le développement du *scriptorium,* limitation du pouvoir de l'abbé séculier.

Il y a toutefois une différence notable: Ansquitil a tiré, très sagement, les leçons de la débâcle de son prédécesseur Hunaud. Il est prudent. Quand un problème survient entre Moissac et un autre monastère, Ansquitil se garde bien d'agir de sa propre autorité, mais s'en remet à l'arbitrage d'un évêque ou du pape. Le 19 juillet 1107, le pape Pascal II écrit à Ansquitil, abbé de Moissac, pour lui dire qu'il approuve la décision rendue par son *« confrère »* Guillaume, évêque d'Auvergne, dans le différend concernant l'église Saint-Saturnin de Valuéjols (Cantal), qui opposait Moissac à Conques, arbitrage accordant cette église à Moissac.[6] Mais les relations avec Cluny ont changé. Se sont-elles refroidies ? Hugues de Semur, que l'on voyait régulièrement à Moissac et à Toulouse aux côtés des abbés Durand et Ansquitil, ne vient plus. Les donations de biens et de revenus ne sont plus faites aux *deux* abbayes, Cluny et Moissac, mais à l'abbaye de Moissac seule. Pendant quelques années, le vocable de Moissac, dans les chartes, redevient 'Saint-Pierre'; le vocable clunisien 'Saint-Pierre-et-Saint-Paul' disparaît des chartes postérieures à 1083 pour ne revenir qu'après la réconciliation définitive sous Urbain II, dans la bulle de 1096, puis, avec régularité à partir de 1097. Moissac, par contre, disparaît du cartulaire de Cluny. Désormais, sa position dans la 'congrégation' de Cluny sera celle d'une plus grande indépendance. Pourtant, l'abbé sera encore longtemps désigné directement par Cluny: par une lettre écrite vers 1150, Pierre le Vénérable recommande aux moines de Moissac l'abbé qu'il a mis à leur tête.[7] tête.[7] Plus tard, Moissac finit par obtenir le privilège de l'élection de l'abbé, sous condition toutefois de présenter le nouvel élu en chapitre à Cluny. A l'arrivée du nouvel abbé de Moissac, l'abbé de Cluny venait au-devant de lui et lui remit les clés de la ville et de l'abbaye. Malgré les protestations de l'abbé

---

[1] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 56rb (Annexe 2).

[2] Bernard-Bruel, t. 5, n. 3709.

[3] Nicole de Peña, *Documents sur la maison de Durfort (XIe-XVe siècle),* t. 1 (Bordeaux 1977), acte 4, p. 4-5.

[4] Joachim Wollasch (éd.), *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, t. 2 (München 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), p. 196-197.

[5] Sa mémoire figure dans l'obituaire de Moissac/Duravel: Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), facsimile f. 86r: "Unaldus abbas". – Paris, BN, ms. lat. 12773; texte publié par Axel Müssigbrod, *Quellen zum Totengedächtnis der Abtei Moissac*, in: Revue Bénédictine 97 (1987), p. 258: "VI Idus aprilis Depositio domni Hunaldi abbatis".

[6] ADTG. G 762 (Andurandy 7279).-Sur ce conflit, voir: Müssigbrod, p. 199-201.

[7] Bernard-Bruel, t. 4, n. 4158.

de Baume, monastère réformé antérieurement à Moissac, l'abbé de Moissac jouissaitt de la préséance lors des cérémonies officielles, et l'abbé de Baume devait se contenter de la troisième place.[1] Dans l'abbaye de Cluny et en présence de son abbé, tant au chapitre que dans le cloître et au réfectoire, les abbés de Moissac, Baume, Lézat et Thiers prenaient place à côté de l'abbé, tandis que ceux de Figeac, Montierneuf, Beaulieu-en-Argonne et Mozac se plaçaient de l'autre côté. Dans la hiérarchie clunisienne, Moissac était la maison la plus importante de l'ordre.[2] Finalement, l'abbé Pierre de Caraman brisera au XVe siècle les derniers liens qui attachent Moissac à Cluny.[3]

Ansquitil asseoit donc son autorité, d'abord par rapport à l'abbé séculier. À une date inconnue, au cours des années 1090, Bertrand de Fumel renonce entre les mains d'Ansquitil au fief de Boudou, après de graves incidents avec ses sergents, à certaines prétentions: *« Ses serviteurs y prirent du froment, des porcs, des moutons et des agneaux, des poules, de l'avoine et de l'argent. Ils maltraitèrent les gens, et leur firent subir diverses agressions »*. Bertrand de Fumel se soumet. Par acte dressé au cimetière de Moissac, conclu avec l'abbé Ansquitil, avec le prieur Guillaume, le sacristain Elie et le cellérier Etienne, il est stipulé que plus aucun serviteur de Bertrand ne doit agir de sa propre autorité à Boudou. Bertrand s'engage à ne plus empiéter sur les droits de l'abbaye. L'acte est approuvé par Gausbert, frère de Bertrand de Fumel, qui lui succédera comme abbé séculier.[4]

Quelques années plus tard, il y a encore des troubles autour de la personne de l'abbé séculier. On apprend par un acte du 27 décember 1097 que le nouvel abbé séculier, Gausbert de Fumel, après avoir été battu militairement par Vivien, vicomte de Lomagne, après avoir provoqué l'incendie d'une partie de la ville, reconnaît son erreur, et, à la demande des moines, restitue l'abbaye dans sa liberté d'autrefois *(in pristinam libertatem et stabilitatem).* Gausbert promet, en prêtant serment sur les reliques de saint Julien, de ne plus faire de l'abbaye un *« repaire de voleurs »*, de respecter l'ordre public, et de se servir de ses armes uniquement pour défendre les intérêts de l'abbaye et de la ville, de ne pas tenir garnison sans le consentement de l'abbé, de ne pas lever de *malæ consuetudines* (impôts) plus que de coutume, de n'avoir que deux sergents, et d'assurer la sécurité des pèlerins et des marchands, sans outrepasser ses droits.[5]

Quant au temporel, l'abbatiat d'Ansquitil est celui du plus grand nombre de donations à Moissac: près d'une soixantaine. Ansquitil ne semble pas avoir eu de préférences géographiques. Autour de Moissac, il reçoit l'église de Saint-Loup (1085), l'église de Goudourville (1088/89), Saint-Martin-Belcasse, les deux églises de Caussade (1101), Escatalens et Rogonac (1101), l'église de Saint-Michel en Lomagne, *iuxta famosissimum flumen Garonne* (1103),[6] l'abbaye du Mas-Grenier, les deux églises de Bioule (1107), l'église de Saint-Rustice (1107), Notre-Dame d'Alem, l'église Saint-Etienne de Lizac (1110), l'église de Saint-Jean de Castérus ou Castellis (1110), et trois églises Saint-Germain, l'une près de Moissac, l'autre près de Castelsarrasin et une troisième en Livron. Loin de Moissac, il reçoit Sallèles-d'Aude (1087), et l'église du Saint-Sépulcre à La Salvetat-Lauragais (1088), Saint-Pierre de Magradous (1097), Sainte-Colombe près de Carcassonne (1110), puis, à l'opposé géographique, le prieuré de Cénac.[7]

En plaçant sous son autorité des églises et des monastères, Ansquitil travaille ardemment à la réussite de la réforme. Car celle-ci ne fait toujours pas l'unanimité. Les problèmes avec le Mas-Grenier sont symptomatiques. L'abbaye de Lézat, réformée par Durand de Bredons, mais définitivement unie à Cluny en 1073, tente de reprendre ses anciens droits sur le Mas-Grenier. Une réconciliation a lieu en 1095, au Concile de Clermont. Bertrand, abbé du Mas, est obligé de reconnaître l'autorité de Lézat. L'abbé de Lézat s'en va donc au Mas-Grenier pour en prendre possession, mais il trouve porte close. Le Mas, par son nouvel abbé Jean, s'unit alors à l'abbaye de La Cluse en Savoie, et fait confirmer cette

---

1 Doat 128, f. 255r-256 v.-Voir aussi: Fernand Pottier, *Relations entre les abbayes de Moissac et de Cluny*, in: BSATG 40 (1912), p. 286-289.
2 De Valous, t. 2, p. 176-178.
3 Rupin, p. 144-145.
4 Doat 131, f. 302r-303v.
5 Le texte n'a été conservé que grâce à la Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 157rb-va.
6 ADTG, G 737 (Andurandy 6549 et 6550).
7 Pour toutes ces dépendances, voir le chapitre 4 de cette Première Partie.

union en 1099 par le pape Pascal II. Dès lors, des religieux de La Cluse viennent réformer le Mas. Mais Odon, abbé de Lézat, ne l'entend pas de cette oreille, et prie le pape Pascal II de transférer l'autorité du Mas de Lézat à Moissac. Les religieux moissagais se rendent à Rome pour faire confirmer la donation. Bruno de Segni est nommé légat *a latere* pour régler le conflit. Il attribue finalement la *« petite abbaye »* (*abbaciolem*) du Mas-Grenier à Moissac,[1] ce qui donne lieu à de nouveaux conflits: lors de la prise de possession, les moines du Mas et ceux de La Cluse chassent ceux de Moissac. Au Concile de Toulouse, en 1110, tenu sous la présidence de Richard d'Albano, un plaid oppose Ansquitil, abbé de Moissac, et Jean, abbé du Mas-Grenier. Le Concile brise les liens entre le Mas et La Cluse. Mais, nouvelle complication, l'abbé Jean n'est pas disposé à se soumettre à la décision du Concile. Finalement, en 1112, les abbés de La Cluse, du Mas-Grenier, de Cluny et de Moissac se rendent à Rome pour soumettre l'affaire au pape Pascal II, qui attribue le Mas-Grenier à Moissac. Mais ce n'est pas la fin des ennuis: la communauté se disperse, pour ne se reformer qu'en 1160...[2]

Si certains religieux montrent peu d'empressement à se ranger sous l'autorité de Moissac, quelques laïcs n'en montrent pas davantage. En 1101, Ansquitil réussit à passer un accord avec Gausbert et ses frères qui ne se contentent pas de posséder le patronat de l'église d'Escatalens, mais vont jusqu'à l'occuper *manu militari* ! *« Il avait la présomption d'occuper irrégulièrement cette église et, dédaignant l'excommunication autant du légat de Rome que de son propre évêque, celui de Toulouse, Isarn, il livrait ouvertement une longue et cruelle guerre, par le feu et par le glaive »*.[3] Il faut croire d'ailleurs que les gens d'Escatalens sont particulièrement violents. Par acte de 1104, Gérald de Roquefort confirme la donation à l'abbaye d'une maison sise à Escatalens, pour la rémission de nombreux péchés, en particulier d'avoir tué un homme de Saint-Pierre ! En outre, la terre en question est un ancien alleu de l'abbaye Saint-Pierre qu'un ancêtre du donateur avait acquis irrégulièrement de l'abbé séculier.[4]

Ce serait pourtant une erreur qu'il n'y a que violence et conflits à cette époque. Au contraire. Dans beaucoup d'actes de donation de cette époque, on relève un remarquable esprit de pénitence. Et il y a dans les chartes de l'abbaye davantage d'exemples d'un esprit authentiquement chrétien que de témoignages d'incidents.

Raymond, vicomte de Cahors, veut devenir moine à Moissac. Il considère que sa vie a été très mauvaise et il le regrette profondément. Ses parents et ses ancêtres, dit-il, possédaient par *« hérésie simoniaque »* les deux églises de Caussade, dans le Cadurcien, la grande église dédiée à la Vierge Marie, la petite à saint Audoin, confesseur. Ils en distribuaient les revenus non pas aux pauvres, mais à leurs concubines. En 1101, il fait don de ces églises aux abbés Hugues de Cluny et Ansquitil de Moissac.[5]

En 1107, c'est l'abbé séculier lui-même, Gausbert de Fumel, qui donne à l'abbaye de Moissac l'église et la moitié des dîmes de Bioule. Il est rappelé dans l'acte que l'église de Bioule était tellement florissante que les gens de la région l'appellaient "l'abbaye" (*abacya*). « Quoique le lieu appartienne à l'abbaye Saint-Pierre de Moissac, comme on peut lire dans les archives de cette abbaye, il fut occupé par des laïcs, et arriva à une telle désolation que par les fautes de ses occupants il fut réduit à néant. La plainte du prophète Jérémie semblait s'y réaliser: 'Le Seigneur a détruit et dispersé en Sa colère toutes ses forteresses' ». Une main postérieure ajouta à l'acte la décision de Bernard dit Capels qui, voyant arriver l'heure de la mort, se donna comme moine à Moissac (*veniens ad obitum mortis dedit se monachum in monasterio Moysiaco*), et fit don à l'abbaye du quart des dîmes de Bioule.[6]

« Il est écrit que, tout comme l'eau éteint le feu, ainsi l'aumône éteint le péché ». C'est par ces mots, empruntés à l'Ecclésiastique,[7] que commence l'acte de donation de Raymonde et ses enfants en faveur de l'abbaye de Moissac, de la moitié de l'église de Saint-Germain aux bords de la Garonne, au sud-est de Castelsarrasin, ainsi que la moitié des dîmes, pour la rémission des péchés et le repos de l'âme de Raimond, le mari de Raymonde. La donation est faite à Moissac sur l'autel des saints Pierre et Paul le

[1] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160vb-f. 161ra.
[2] A. Jouglar, *Monographie de l'abbaye du Mas-Grenier ou de Saint-Pierre de la Cour* (Toulouse 1864), p. 49-57; Rupin, p. 68.
[3] ADTG, G 698.
[4] ADTG, G 569 II, f. 2r-2v.
[5] ADTG, G 666 (Andurandy 5228). Texte publié dans la Gallia Christiana, t. 1 (Paris 1870), Instrumenta, p. 40-41, acte XXVI.
[6] ADTG, G 668 (Andurandy 5235). Citation biblique d'après Lamentations 2,2: "Destruxit in furore suo munitiones virginis Juda", Il a détruit en Sa colère les forteresses de la vierge de Juda.
[7] Siracide 3,33.

jour de l’enterrement du mari, le 14 août 1114.[1]



Le manuscrit latin 1708 de la Bibliothèque Nationale, qui contient les œuvres suivantes : Gregorius Nazianzenus, Orationes interprete Rufino (f. 1), Augustinus, De vera religione (f. 32v), Johannes Chrysostomus, Homeliae XXXIV in Epistulam Pauli ad Hebraeos, interprete Mutiano Scholastico (f. 47), donne au f. 18 une belle initiale ‘D’, représentant un abbé. Le texte commence par : ‘De solemnitate huius diei pauca dicenda sunt, ut lætemur in spiritu, quoniam quidem’ etc.[2] Comme il est indiqué par la mention *Orationes interprete Rufino*, il s’agit d’une des neuf homélies de Grégoire de Nazianze, traduites par Rufin d’Aquileia,[3] dans ce cas une homélie pour la fête de Pentecôte.

Le personnage dessiné à l’intérieur de l’initiale D est un moine, reconnaissable à sa tonsure ; il est prêtre, reconnaissable à son aube, son étole et sa chasuble ; il est abbé, reconnaissable à sa crosse, dont le crosseron (la partie recourbée) est tourné vers l’intérieur ; de la main droite, il fait un geste de bénédiction. Le port de la mitre n’a été accordé à l’abbé de Moissac que sous le pape Innocent IV (1243-1254).[4]

La première partie de ce manuscrit (f. 1-46v) ayant été écrit, selon Jean Dufour, sous l’abbatiat d’Ansquitil (1085-1115), d’une écriture contemporaine des inscriptions du cloître,[5] il est logique de voir dans la personne représentée sur l’initiale l’abbé Ansquitil, le moine copiste ayant son modèle quotidiennement sous les yeux....

Sous Ansquitil, Moissac devient un important centre artistique et culturel. C’est sous Ansquitil que le *scriptorium* produit la majorité des manuscrits conservés à ce jour.[6] Au XVII[e] siècle, l’abbaye possède encore entre 260 et 280 manuscrits médiévaux, dont 160 sont conservés à ce jour.[7] L’abbatiat d’Ansquitil est aussi celui de la plus forte production diplomatique. A la fin du XI[e] et au début du XII[e] siècle, le *scriptorium* travaillait à la confection de plusieurs cartulaires. Il est fort dommage que ces cartulaires, encore présents en 1792, aient été perdus par la négligence coupable du XIX[e] siècle.[8]

Mais c’est surtout comme constructeur du cloître et de la fontaine jaillissante qu’Ansquitil est passé à la postérité. Voici ce qu’Aymeric de Peyrac nous apprend sur les travaux de construction d’Ansquitil.[9]

> *« Ansquilin fit le grand cloître de l’abbaye, construit avec un art délicat. Sur une pierre en marbre il fit marquer, avec des lettres difficiles, l’année de la construction. Je crois qu’avec les mêmes lettres il fit aussi l’inscription commémorative de la consécration de l’église, faite du temps de dom Durand, abbé. Le même Asquilin, d’après les symboles qu’on voit dans la construction, fit faire le très beau portail, finement ouvragé, de l’église abbatiale; on peut le déduire des écailles qui y sont sculptées, tant dans le cloître qu’au milieu du pilier du portail de l’église. Car c’est en allusion au nom d’Asquilin qu’il fit sculpter des écailles de poissons sur*

[1] ADTG, G 571 (Andurandy 5799).
[2] Édition du texte : CSEL 46, p. 141-163 ; édition du texte grec traduit par Rufin : PG 36, col. 427-452.
[3] MURPHY (Francis X.), *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington, 1945, p. 115-118.
[4] DE VALOUS (Guy), *Le monachisme clunisien des origines au XV[e] siècle*, t. I[er], Ligugé / Paris, 1935, p. 107-109.
[5] DUFOUR 1972, p. 112-113, notice 43.
[6] Dufour 1972, p. 80; Dufour 1982, p. 116.
[7] Dufour 1982, p. 119.
[8] Voir mon étude : « Les archives de l’abbaye de Moissac » (à paraître).
[9] Chronique d’Aymeric de Peyrac, f. 160va, lignes 2-29.

certaines pierres. Il fit apporter la pierre de la grande fontaine du cloître. Ces ouvrages sont faits avec grand art, beaucoup de travail et de grandes dépenses, comme on peut en juger en les voyant. Mais la pierre en marbre de la fontaine et la pierre centrale du portail sont certainement, parmi ces sculptures, celles qui ont été faites avec la plus grande beauté et avec un art délicat, et apportées et travaillées à grands frais. On dirait qu'elles sont là par un miracle, plutôt que par l'intervention d'un homme, à plus forte raison d'un simple abbé ».

Ansquitil construisit donc le cloître. On ignore s'il en a vu l'achèvement. Le texte du pilier central de la galerie ouest le laisserait supposer:

ANNO: AB INCARNA[-]
TIONE . ÆTERNI
PRINCIPIS . MILLESIMO
CENTESIMO . FACTUM .
EST . CLAUSTRUM . ISTUD .
. TEMPORE .
DOMNI .
ANSQUITILII .
ABBATIS:
AMEN .
. V . V . V .
. M . D . M .
. R . R . R .
. F . F . F .

En l'An 1100 depuis l'Incarnation de l'Eternel Un, ce cloître a été construit, du temps de Dom Ansquitil, abbé. Amen.

Il est établi, malgré de nettes différences de style qui marquent les ouvrages des sculpteurs qui ont travaillé à Moissac,[1] que le cloître a été réalisé en quelques décennies. Il est donc bien probable qu'avant qu'avant de mourir Ansquitil ait vu son oeuvre achevée, la fontaine jaillissante en fonction.

Le cloître avec son préau, situé entre l'église et les bâtiments conventuels, jouait un rôle de pivot dans l'économie des bâtiments du monastère. C'était un lieu de passage, mais aussi l'espace réservé aux processions, à la prière liturgique et privée, et à la méditation, endruit destiné par conséquent à recevoir une décoration particulière.

Dans l'angle nord-ouest du cloître se trouvait la fontaine jaillissante. La présence d'une adduction d'eau est explicitement prévue par la Règle de saint Benoît, qui précise: *« S'il est possible, le monastère sera construit de telle façon que tout le nécessaire, à savoir l'eau, le moulin, le jardin, soit à l'intérieur du monastère et que s'y exercent les différents métiers, pour que les moines ne soient pas forcés de se répandre à l'extérieur, ce qui ne convient nullement à leur âme »*.[2] La fontaine du cloître de Moissac, appelé du nom occitan *Grifol*, était un ouvrage particulièrement ingénieux. Elle était alimentée par une source, appelée en occitan *Lo Drac* (Le Dragon), située en haut du coteau de Saint-Michel. L'eau venait au cloître par des tuyaux en plomb, et la différence de niveau assurait une pression qui faisait jaillir l'eau par cinq tuyaux dans un bassin en marbre d'un diamètre de 3,25 mètres. Cette fontaine a disparu vers 1800.[3] Lors des fouilles de l'ancien Séminaire, entreprises en 1931, Armand Viré découvrit un ancien réservoir d'eau maçonné, qui faisait office de bassin de rétention, et quelques longueurs de tuyaux en plomb, conservés aujourd'hui au Musée de Moissac.[4]

---

[1] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 68-74.
[2] Règle de saint Benoît, 66,6-7.
[3] Voir mon étude: *La fontaine du cloître de Moissac*, in: BSATG 110 (1985), p. 115-122.
[4] ADTG, 3 J, ms 171: "Rapport sur les fouilles de 1931 dans l'abbaye de Moissac".

Les artisans qui ont travaillé à Moissac sous l'abbé Ansquitil ont ensuite fait école dans plusieurs domaines. Dans la sculpture d'abord. Les chapiteaux du petit prieuré de Saint-Maffre, près de Bruniquel, et ceux de La Daurade à Toulouse, ont été réalisés par les mêmes artistes. Ils ont réalisé également le portail de l'église de Saint-Michel de Lescure, dont la parenté avec la sculpture de Moissac est évidente au premier regard.[1] Pourtant, Lescure était une dépendance de l'abbaye de Gaillac. Puis, la table d'autel de l'ancienne cathédrale de Lavaur est de toute évidence une réalisation des sculpteurs du cloître de Moissac. Les médaillons portés par des anges en vol se retrouvent à l'identique sur un chapiteau du cloître de Moissac.[2] Puis, il y a une parenté iconographique étroite avec Cénac, acquis par Ansquitil en 1090,[3] où se construit une église au tout début du XII[e] siècle. Les chapiteaux de Cénac présentent de fortes ressemblances avec des chapiteaux et avec des manuscrits de Moissac, sans qu'on puisse dire qu'il s'agit du travail des mêmes sculpteurs.[4] Aymeric de Peyrac, qui visita Cénac en 1397, s'était déjà étonné des ressemblances stylistiques entre Moissac et Cénac.[5] Enfin, l'église actuelle de Saint-Rustice, du XIX[e] siècle, est décoré à l'extérieur de 26 chapiteaux romans provenant d'un bâtiment plus ancien, sculptés de toute évidence par les artistes du cloître de Moissac.

Sur le plan technique aussi, les constructeurs moissagais ont fait école. La fontaine du cloître de Monreale, près de Palerme en Sicile, rappelle par toute sa conception celle de Moissac. Etant donné qu'elle est postérieure d'un siècle, elle a probablement été 'copiée' sur celle de Moissac.

Aymeric de Peyrac raconte encore qu'Ansquitil fit apposer la plaque de commémoration de la consécration de l'église en 1063, et qu'il construisit le grand portail de l'église abbatiale, ce que l'on peut déduire, dit-il, des écailles de poisson sculptées sur le trumeau du grand portail et sur les piliers du cloître. Mais le trumeau tel qu'il est aujourd'hui, et tel qu'Aymeric le connaissait, semble bien postérieur à l'époque d'Ansquitil.[6] Le jeu de mots étymologique sur le nom d'A(n)squitil et le mot *scatus,* latinisation de l'occitan *escata* (écaille), ne saurait nous étonner sous la plume de notre chroniqueur. On sait que les jeux de mots sur les noms propres, sans aucune valeur étymologique ou linguistique, étaient particulièrement prisés au XI[e] siècle, même chez les plus grands écrivains et les esprits les plus éclairés. Ainsi, Pierre Damien explique l'étymologie du nom de Cluny par les mots latins *clunes* (fesses) et *acus* (aiguillon), et compare les moines à des boeufs labourant un champ, les deux ayant besoin d'être piqués aux fesses...[7] Raoul Glaber, quant à lui, estime que le nom de Cluny vient du verbe *cluere* (croître), car, dit-il, ce nom a été choisi en raison de la déclivité et de la bassesse du lieu, et parce que le monastère de Cluny connut un constant accroissement de ses biens.[8]

Vers 1100, époque de la construction du cloître, l'abbaye de Moissac est un établissement monastique qui, tant sur le plan spirituel que temporel, est arrivé à l'apogée de sa grandeur et de son rayonnement. En un demi-siècle seulement, l'abbaye est devenue immensément riche. Nous pouvons en juger non seulement à l'étendue du temporel, mais plus encore à la réalisation du cloître. Tout d'abord, la construction d'un cloître, la taille des 76 chapiteaux des quatre galeries, la construction de la fontaine et la taille de ses 13 chapiteaux, enfin la taille du tympan réalisé peu après, ont dû coûter une immense fortune. Apparemment, l'abbaye de Moissac avait de très importants moyens financiers. Mais elle avait aussi les moyens en hommes. N'est-ce pas surtout la renaissance culturelle et artistique qui nous surprend le plus ? Les historiens d'art se sont toujours montrés fort surpris par la soudaine apparition de l'art sculptural après une éclipse de plusieurs siècles, réapparition qui se fit à Moissac en atteignant immédiatement un sommet qui ne sera plus dépassé. Où Ansquitil trouva-t-il les artistes capables de réaliser cette oeuvre ? Ces artisans, où avaient-ils appris leur métier ? Or, les constructions, la qualité de ses ateliers de sculpture placent Moissac au sommet de l'art roman. La réalisation des chefs-d'oeuvre inégalés et inégalables que sont le cloître, le grand portail et le tympan, suppose une si haute technicité

---

[1] Marcel Durliat, *Saint-Michel de Lescure,* in: Haut-Languedoc Roman (La-Pierre-Qui-Vire, Zodiaque, 1978), p. 305-313.
[2] Paul Ruffié, *Lavaur, cité cathare en pays de Cocagne* (Toulouse, Privat, 2000), p. 30-31.
[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160va-vb.
[4] Jean Secret, *Les chapiteaux de l'église de Cénac (Dordogne), prieuré dépendant de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 275-282.
[5] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160va, ligne 36-160vb, ligne 24.
[6] Schapiro, o.c., p. 129.
[7] Pierre Damien, lib. 6, epistola 4, in: Migne, PL 144, col. 374.
[8] Raoul Glaber, Historiae, lib. 3, c. 5, in: Migne, PL 142, col. 654.

que les sculpteurs comptaient nécessairement parmi les meilleurs artisans. Nous sommes devant un mystère... D'autant que Moissac ne pouvait plus compter sur Cluny. Car en 1088, au moment où les relations sont déjà très refroidies suite à 'l'affaire Hunaud', Hugues de Semur entreprend les travaux gigantesques de la construction de Cluny-III qui ne s'achèveront qu'en 1130 sous Pierre le Vénérable. Cluny vit surgir la plus grande église de la chrétienté, décorée de multiples chapiteaux. Là aussi se pose la question de la formation des artisans et des maîtres-d'oeuvre.

L'oeuvre sculptée de Moissac soutient avec facilité la comparaison avec toutes les autres réalisations de la sculpture romane de ce temps. Moissac est un sommet, non seulement celui d'une technicité parfaite, apogée de la pierre domestiquée, mais surtout, contrairement à la sculpture gothique qui se laisse aller jusqu'au réalisme, copiant servilement le tangible, Moissac dit l'invisible.[1] A Moissac, il y a bien davantage qu'une maîtrise de la technicité, il y a un esprit qui souffle. Concluons en citant simplement un auteur: *« Moissac est l'apogée: une théophanie de l'Eternel Incarné, un envahissement du créé par le divin »*.[2]

Ansquitil meurt le 22 novembre 1115.[3] Son décès est porté dans les obituaires de Saint-Martial de Limoges, Saint-Saulve, Saint-Martin-des-Champs, Longpont et Montierneuf, et bien sûr Moissac.[4] On sait qu'il existait une association de prière entre l'abbaye de Moissac et celui de Saint-Martial de Limoges.[5] C'est ainsi que l'abbé Adémar de Limoges figure au nécrologe de Moissac au 22 septembre.[6]
septembre.[6]

[1] Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 393: "Si le Christ du tympan de Chartres surclasse encore son entourage, il ne soutient déjà plus la comparaison avec ses grands prédécesseurs romans; la tête – barbe, chevelure, moustache – annonce un art qui bientôt, copiant la nature sensible, ne dira plus l'invisible. L'homme prend le pas sur le Verbe, un jour va venir où il l'évincera".
[2] Ibidem, p. 392-393.
[3] Müssigbrod, p. 156; Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), p. XVIII, et facsimile f. 76v.
[4] Joachim Wollasch (éd.), *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, t. 2 (München 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), p. 652-653.
[5] Paris, BNF, ms.lat. 5257. – Andreas Sohn, *Der Abbatiat Ademars von Saint-Martial de Limoges (1063-1114). Ein Beitrag zur Geschichte des cluniacensischen Klösterverbandes* (Münster 1989), p. 144-150.
[6] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), facsimile f. 92v.

4

Roger le Bienheureux (1115 - 1131/35)

Quand Roger commence son abbatiat, il hérite d'une excellente situation. Il ne pourra que consolider l'oeuvre des trois premiers abbés clunisiens, Durand, Hunaud et Ansquitil, ces trois abbés qui ont "fait" Moissac. Moissac est au sommet de son rayonnement spirituel et temporel.

D'abord, Roger parvient à mettre fin à la fonction d'abbé séculier. Il y a toujours, depuis la fin des années 1090, l'abbé séculier Gausbert de Fumel. Nous avons vu comment il a été mis au pas. Fort heureusement pour l'abbaye, il a besoin d'argent. Il engage le 'revenu annuel' qu'il tire de l'abbaye, consistant en un droit de gîte, pour la somme de 1.225 sous.[1] Voilà l'abbatiat séculier vidé de sa dernière substance.

Quelques années plus tard, le nouvel abbé séculier, Bertrand de Montanceix,[2] a probablement essayé de recouvrer les anciens droits attachés à sa fonction, mais n'y réussit pas plus que ses précédesseurs. On ne connaît pas les détails de l'affaire, mais on sait qu'au mois de mai 1129, un accord intervient entre d'une part l'abbé Roger et tous les bourgeois de Moissac, et d'autre part Bertrand de Montanceix, abbé séculier, à propos du différend sur les droits de propriété de l'église et du clocher de Moissac, différend qu'ils avaient soumis à l'arbitrage du comte de Toulouse et de quelques personnalités. Ceux-ci jugèrent que Bertrand ne devait rien posséder dans le monastère.[3]

On a souvent déduit de ce texte que le clocher-porche de l'église abbatiale était encore en construction. L'acte de 1129 parle de l'église et des clochers *(ecclesiam et clocaria),* et précise à propos de ces derniers : *in clocariis factis vel faciendis,* ou *clocaria facta vel facienda,* ce que l'on peut lire comme : 'les clochers, que ce soit la partie qui est achevée, mais aussi la partie encore en construction', donnant ainsi un argument de datation du clocher-porche actuel. Cependant, puisqu'en latin médiéval le mot, au singulier, est *cloccarium*,[4] le texte parle des clochers au pluriel, que l'on ne peut considérer que comme une formule de réserve juridique ('les clochers faits et à faire'), qui n'entend de ce fait rien dire sur l'avancement des travaux de construction.

Désormais, l'abbé séculier n'a plus aucun droit à Moissac. Le coup de grâce va être donné par le comte de Toulouse lui-même, Alphonse Jourdain. Dans un acte sans date, passé entre 1127 et 1135, probablement peu de temps après l'accord de 1129, il fait d'abord amende honorable. Il reconnaît humblement qu'il a agi injustement, ayant nommé un abbé séculier, et se reconnaît coupable. Il rend le droit d'élection à l'abbé et au monastère. À l'avenir, aucun comte de Toulouse n'aura le droit d'installer un abbé séculier sans l'assentiment du monastère de Moissac.[5] Les dispositions de ces deux actes prouvent que l'abbé régulier a désormais le droit de véto sur la désignation par le comte de Toulouse d'un abbé séculier et que, de toutes les façons, celui-ci n'a plus aucun droit de regard sur les affaires du monastère. *De facto,* c'est la fin de l'institut d'abbé séculier.

Quant au temporel, Roger continue la politique de ses prédécesseurs. L'abbaye reçoit l'église de Saint-Jean de Villemur, l'église de Lolmie, l'église de Saint-Sernin de Cos (1125) et l'église de Saint-Laurent de Gaujac (1125). Ce ne sont là que quelques donations parmi d'autres.[6] La politique d'acquisition de biens ne semble correspondre à aucun projet.

Sur le plan religieux, Roger favorise la réforme monastique. Bernard Aton, vicomte de Béziers, lui

---

[1] Doat 128, f. 5r-6v.
[2] Montanceix, lieu-dit de la commune de Montrem (Dordogne, arr. Périgueux, canton Saint-Astier), sur l'Isle.
[3] ADTG, G 596 (Andurandy 1888).
[4] J.F. Niermeyer et alii, *Mediæ Latinitatis Lexicon minus* (Leiden - Boston 2002), s.v.
[5] ADTG 541 (Andurandy 1887).
[6] Sur ces dépendances, voir le chapitre 4 de cette Première Partie.

demande en 1119 de réformer le monastère de Sainte-Marie de Sorèze dans le Lauragais.[1]

Son abbatiat est encore marqué par le transfert, en 1122, des reliques de saint Cyprien en l'abbaye de Moissac. Saint Cyprien dès lors deviendra le saint patron de la ville de Moissac. Il l'est resté jusqu'à nos jours.[2] Les reliques reposaient dans une église dédiée à saint Cyprien, dans un lieu appelé Les Vaux,[3] au diocèse de Cahors.[4] Elles y auraient été transférées pour les mettre à l'abri des Normands. L'information L'information nous vient d'Aymeric de Peyrac, chroniqueur de l'abbaye[5]; elle se trouve aussi dans un vieux lectionnaire de l'abbaye de Moissac, cité par la *Gallia Christiana*, qui rappelle que le corps de saint Cyprien a été transféré du temps de l'abbé Roger, un 5 juillet, d'un lieu appelé *Valles* ou Les Vaux, au diocèse de Cahors, en l'abbaye de Moissac.[6] Voici la traduction du passage de la Chronique d'Aymeric de Peyrac:

> *« Après Ansquitil, Roger. Pendant son abbatiat, le corps de saint Cyprien fut transféré dans ce monastère de Moissac, en l'an 1122. Peu de temps après la persécution, au cours de laquelle les Normands, qui sont appelés également Danois, dévastèrent toute la Gaule, la réduisant presque à néant, durant trente ans et plus, et profanèrent les saintes reliques des saints martyrs, celles-ci furent transférées par des hommes catholiques dans la région appelée Les Vaux, au diocèse de Cahors. Dans un très bel endroit, une basilique fut édifiée en l'honneur du saint et très glorieux martyr Cyprien.*
>
> *Dans une histoire, je trouve ceci: 'le corps fut transféré dans ce diocèse dans l'abbaye royale appelée Moissac, édifiée jadis par Clovis Ier, roi chrétien des Francs, en l'honneur des apôtres Pierre et Paul, et par saint Amand, évêque, qui fut le premier abbé de ce monastère, désigné pour l'administrer' ».*

Il s'agit de l'église et du village de Saint-Cyprien,[7] dans la vallée du Lendou, à environ 35 kilomètres kilomètres au nord-est de Moissac. Cette vallée n'offrait pas alors la même physionomie qu'aujourd'hui. Le Bas-Quercy était couvert de forêts qui ne furent défrichées qu'après le XIe siècle.[8] On peut donc dire que les reliques étaient cachées dans un endroit reculé sinon inaccessible. Elles y étaient en tout cas à l'abri des raids des différents envahisseurs du IXe et du Xe siècle, que ce soient les Normands, les Hongrois ou les Sarrasins. La vallée du Lendou ne sera vraiment fréquentée que quand elle se trouvera sur le *cami roumiou*, le chemin de Compostelle entre Cahors et Moissac.

La région de Saint-Cyprien, le pays des vallées du Lendou et de la Barguelonne, est une région de très vieille implantation moissagaise, remontant à son époque pré-clunisienne. Dès le Xe siècle, l'abbaye y reçut de nombreux biens, notamment dans les vigueries de Saint-Urcisse et de Saint-Aureil. L'église de Saint-Cyprien a dû également appartenir à Moissac. Nous ne possédons pas d'indications précises, pas d'acte de donation, mais seulement une notice (lacunaire) du deuxième quart du XIIe siècle sur

---

[1] Paris, BN, ms. lat. 1797, f. 79v. – Cf. Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 161va, lignes 23-28.

[2] Voir mon étude: *Saint Cyprien, patron de Moissac*, in: BSATG 117 (1992), p. 137-159.

[3] L'archiprêtré de Notre-Dame des Vaux couvrait une grande partie du Bas-Quercy dans les départements actuels du Tarn-&-Garonne et du Lot: François Moulencq, Firmin Galabert, *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne*, t. 1 (Montauban 1879 = reprint Paris 1991), p. LXI. L'église de Notre-Dame des Vaux était la première église de Lauzerte. Elle fut définitivement ruinée au début du XVIIIe siècle. L'actuelle chapelle Saint-Mathurin, à l'extrémité occidentale du faubourg, est l'unique vestige de l'église Notre-Dame des Vaux: Rino Bandoch, *Guide de Lauzerte. Promenade vans l'histoire* (Montauban 1989), p. 89.

[4] Selon Jules Momméja, *Note d'un voyage archéologique dans le Sud-Ouest de la France* (Paris 1852), p. 92-93, la translation des reliques aurait été réalisée pour calmer l'ire populaire consécutive à la fermeture d'une source miraculeuse, ce qui est inexact. Voir mon étude: *La légende de la source miraculeuse de l'abbaye de Moissac, ou: comment correctement lire Aymeric de Peyrac*, in: BSATG 120 (1995), p. 37-47.

[5] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 105rb, 105va, 161rb et f. 13ra (voir texte et annexes). F. 13ra, Aymeric de Peyrac écrit que l'abbé Roger transféra également les reliques de saint Spérat. Mais les reliques de saint Spérat ne figurent pas dans l'inventaire des reliques de l'abbaye: G 585 (Andurandy 1581; Andurandy 1580).

[6] Gallia Christiana, t. 1 (Paris 1870), col. 164: "Tempore domini Rogerii abbatis corpus S. Cypriani translatum est, III. Nonas Julii [= 5 juillet], de loco Vallium in dioecesi Caturcensi, ad abbatiam regalem quae Moysacus nuncupatur, ubi nunc honoratur et colitur".

[7] Lot, arr. Cahors, canton Montcuq.

[8] Albert Cavaillé, *Sites agricoles du Bas-Quercy*, in: Moissac et sa région. Actes du XIXe Congrès d'Etudes Régionales tenu à Moissac les 5 et 6 mai 1963 (Albi 1964), p. 193.

l’engagement de cette église à l’abbaye de Moissac pour 200 sous.[1]

La translation des reliques de saint Cyprien intervint après l’achèvement du cloître, et probablement pendant la construction du grand portail, ce qui explique l’absence (remarquable) du saint patron de Moissac dans l’iconographie de l’abbaye. Mais dès le transfert des reliques à Moissac, l’abbaye développa un culte particulier pour l’évêque-martyr de Carthage. Au début du XII[e] siècle, le scriptorium de Moissac copia un manuscrit comportant un certain nombre de ses écrits, probablement à partir d’un manuscrit de Cluny.[2] Au début du XIII[e] siècle, on ajouta à ce manuscrit la séquence *Gratulanda omni nisu*, écrite en l’honneur de saint Cyprien.[3]

Enfin, l’abbé Roger a été le dernier grand bâtisseur de l’abbaye romane. Il a très probablement achevé le clocher-porche avec le tympan et la Salle Haute. Schapiro lui attribue encore la construction de l’église à coupoles,[4] dont les parties basses sont conservées dans l’église actuelle, mais d’autres auteurs repoussent repoussent cette construction à la seconde moitié, voire la fin du XII[e] siècle,[5] en raison d’une hypothétique dédicace de 1180, dont nous ne possédons qu’une vague mention dans la *Gallia Christiana*, nous apprenant que Bernard I[er], évêque d’Oloron, avait assisté en 1180 à la “dédicace” de Moissac.[6] Une éventuelle “dédicace” de l’église à coupoles n’est attestée par aucune source; les calendriers liturgiques de Moissac à travers l’histoire ne connaissent que la dédicace de Durand de Bredons, du 6 novembre 1063, et aucune autre. Cette date a même été augmentée à l’époque moderne par une octave au 13 novembre.[7] La “dédicace” de 1180 est peut-être tout simplement la célébration liturgique annuelle du 6 novembre.

Roger meurt un 10 mars, entre 1131, date de sa dernière apparition dans un acte,[8] et 1135, date de la première mention de son successeur Guillaume.[9] Son décès est inscrit dans le nécrologe de Moissac/Duravel,[10] et dans ceux de Saint-Saulve, Marcigny, Saint-Martin-des-Champs, Longpont et Montierneuf.[11]

Sur la grande colonne engagée du portail de l’abbaye, ses successeurs lui érigèrent une statue flanquée de l’inscription BEATUS ROGERIUS ABBAS, *bienheureux Roger, abbé.* Bienheureux, il le fut dans les deux sens du mot, à cause de sa sainteté, et à cause du bonheur d’avoir la direction de l’abbaye au moment de son apogée.

Sous ses quatre premiers abbés clunisiens, l’abbaye de Moissac est devenue un établissement puissant. Ses revenus et ses possessions en font l’un des monastères les plus riches du midi de la France. Les bâtiments de l’abbaye sont d’un luxe que ne connaissent à cette époque ni les rois ni les nobles. S’il est vrai que les moines ne possèdent rien à titre individuel, la richesse des monastères clunisiens gênera bientôt non seulement un saint Bernard, mais provoquera chez certains laïcs des sentiments de révolte et de recherche de pureté évangélique, dont, un siècle plus tard, s’alimentera le catharisme. Au début du XII[e] siècle, nous n’en sommes pas encore là; à cette époque, Moissac est encore un foyer incontesté de rayonnement culturel et spirituel.

---

[1] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[2] Paris, BN, ms. lat. 1656 A. Cf. Dufour 1972 p. 111-112; Dufour 1981, p. 219.
[3] Maurice Bévenot, *St. Cyprian and Moissac: a thirteenth-century Sequence*, in: Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion 19 (1963), p. 147-166 + Plate I-IV.
[4] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 4-5 et note 15.
[5] Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 6-7; Auguste Anglès, *L’abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 11; Pierre Sirgant, *Moissac, abbaye Saint-Pierre, guide de visite* (Montauban 1986), p. 11; Marcel Durliat, *L’église abbatiale de Moissac des origines à la fin du XI[e] siècle*, in: Cahiers Archéologiques 15 (1965), p. 155-177.
[6] *Gallia Christiana*, t. 1 (Paris 1870), col. 1269: “adfuit anno 1179. concilio Lateranensi, et anno sequenti dedicationi ecclesiae Moïssiacensis”.
[7] Par exemple dans le « Brévaire de Pierre de Carmaing » du XV[e] siècle (Louis d’Alauzier, « Le bréviaire de Pierre de Carmaing », in : BSAHTG 95 (1969-1970), p. 19 - 40) et dans les Statuts de 1678 (ADTG, G 584, Andurandy 1517).
[8] Doat 128, f. 321r-322r.
[9] ADTG, G 569 II, f. 12v.
[10] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), facsimile f. 85r: “Deposicio domni Rotgerii abbatis”.
[11] Joachim Wollasch (éd.), *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, t. 2 (München 1982 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 39), au 10 mars.

5

Guillaume, l'abbé empoisonné (vers 1135)

Choisi *(assumptus)* comme abbé de Moissac, comme le dit Pierre le Vénérable dans un texte que nous étudierons ci-dessous, l'abbé Guillaume ne préside que quelques années aux destinées de l'abbaye de Moissac. Nous le trouvons mentionné pour la première fois le 2 novembre 1135, dans l'acte de donation, par Seguin de Volvène, de ses biens à Pommevic.[1] Cet abbatiat très court est marqué notamment par la rédaction de la charte de coutumes pour la sauveté de Saint-Nicolas-de-la-Grave, sur le modèle de celles d'Auvillar.[2] Guillaume ne reste que peu de temps abbé de Moissac. Comme nous l'apprendrons bientôt, il quitte Moissac suite à un conflit, revient à Cluny où il finit sa carrière.

L'abbatiat de Guillaume inaugure une assez brutale récession que l'on constate nettement en étudiant les chartes encore conservées. Sept donations seulement sont réalisées durant son abbatiat, dont une concerne Sallèles-d'Aude et deux appartiennent à Masquières. La fréquence des donations n'est que la partie visible de l'iceberg. Nous constaterons dans la deuxième partie de cet ouvrage que c'est surtout sur le plan intellectuel et spirituel que l'abbaye de Moissac perd assez rapidement, en ce deuxième quart du XIIe siècle, le contact avec l'évolution de son temps.

La personne de Guillaume n'est pas en cause, loin de là. A en croire le témoignage de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny de 1122 à 1156, l'abbé Guillaume possède au plus haut degré les qualités monastiques. Les possède-t-il au point d'être trop exigeant pour son entourage ? C'est du moins ce que l'on peut déduire de la description de sa personnalité, que nous donne Pierre le Vénérable, et des circonstances de sa mort. En effet, l'abbé Guillaume nous est mieux connu par les écrits de Pierre le Vénérable que par les actes de l'abbaye de Moissac.

Pierre le Vénérable se méfie des rêves. S'il n'en parle jamais, ou presque, c'est qu'ils sont souvent "faux ou douteux". Il fait pourtant une exception pour un rêve qu'il raconte dans son Livre des Miracles. Car les rêves peuvent très bien, dit-il, avoir une signification. A l'occasion de l'avènement du pape Eugène III (élu le 15 février 1145 et consacré le 18 du même mois), Pierre le Vénérable se rend à Rome. Une nuit, quand il est là-bas, le vénérable homme *(vir venerandæ vitæ)* Guillaume lui apparaît en songe. Il avait quitté cette vie peu de temps auparavant.

Ce Guillaume, raconte Pierre le Vénérable, était noble selon la chair, mais plus encore selon l'esprit. Depuis son plus jeune âge, il aimait la vie religieuse, amour qu'il conserva sa vie durant, jusqu'à la vieillesse qu'il atteignit. Moine d'une pureté évangélique, d'une compassion particulière pour les pauvres et les laissés-pour-compte, enflammé de zèle contre les négligents et les fauteurs, il passait la moitié de ses journées à prier.

En même temps, il faisait preuve de toutes les qualités possibles. Au regard de ces capacités, Pierre le Vénérable, selon les besoins de la congrégation de Cluny, le nomma à la tête de plusieurs maisons. Guillaume dirigea ainsi les monastères d'Ambierle, Charlieu, Sauxillanges, Souvigny, devint prieur de Cluny, et enfin abbé de Moissac. En raison d'un conflit, que Pierre le Vénérable ne trouve pas utile de préciser, il quitta Moissac et revint à Cluny. Il y exerça un certain temps l'office de camérier, puis redevint grand prieur de Cluny. L'abbé Guillaume est donc un exemple-type du dirigeant clunisien, transféré d'une maison à l'autre selon les nécessités de l'ordre, administrant tantôt une maison, tantôt une autre. On sait que Pierre le Vénérable parle du transfert d'un prieur d'une maison à une autre comme s'il s'agissait d'une chose habituelle.[3]

Guillaume fut trompeusement empoisonné par une très mauvaise personne, qui craignait d'être punie pour ses mauvaises actions.

---

[1] ADTG, G 569 II, f. 12v, et f. 14v-15r.
[2] ADTG, G 569 II, f. 13r-14v. – Lire: Ch. Higounet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-194.
[3] Statuta Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis, art. 46, in: CCM, VI, p. 19-106.

On rapporta la mort suspecte de Guillaume à Pierre le Vénérable juste avant son départ pour Rome, mais celui-ci ne pouvait plus reporter son voyage. Lors du séjour de Pierre le Vénérable à Rome, Guillaume lui apparut. Pierre lui posa quatre questions:

– Comment va le seigneur prieur ?

Il répondit brièvement, car il était un homme de peu de paroles *(breviloquus)*, se contentant de deux ou trois mots (en latin, bien sûr):

– Je vais très bien, je vais très bien.

Puis, il lui demanda:

– Voyez-vous le Seigneur ?

– Oui, je le vois, oui, je le vois.

Pierre lui posa la troisième question:

– Est-ce certain, ce que nous croyons à propos de Dieu; est-elle hors de doute, la foi que nous tenons ?

– Rien n'est aussi vrai, rien n'est aussi certain.

Puis, la quatrième question:

– Est-il vrai, ce que l'on raconte, est-il vrai ce que beaucoup croient, que certains que vous connaissez bien vous ont trompeusement tué par empoisonnement ?

– C'est vrai, dit-il, c'est vrai.

On était en plein hiver, peu avant l'Avent du Seigneur, et Pierre se rendormit. Peu après, il reçut une seconde apparition. Il posa les mêmes questions, et reçut les mêmes réponses, signe que le rêve était digne de confiance.

Reparti en Gaule et revenu à Cluny, sachant désormais que Guillaume avait bien été empoisonné, Pierre le Vénérable fit son enquête. Le coupable ne tarda pas à être démasqué, et à faire sa confession publique. Il fut condamné à l'exil hors de Gaule, et à faire pénitence pour ses péchés.[1]

Il est utile, à cet endroit, de revenir sur un document important, qui nous éclaire sur le rôle et les droits de l'abbé séculier à cette époque: les premières coutumes de Moissac. Ce document, appelé fautivement 'Charte de Gausbert de Fumel', figure dans un manuscrit des Archives Municipales de Moissac, appelé fautivement 'Livre de la Charte'.[2]

Le document n'est pas daté; il remonte au temps de l'abbé G., et de l'abbé séculier Gausbert de Fumel. Lagrèze-Fossat estime (sans dire pourquoi) que l'abbrévation G. est une erreur de copiste, et qu'il faut lire R., comme Roger, abbé de Moissac de 1115 à 1131/35. Puisque l'initiale G. figure dans l'article 1er et dans l'article 5, le copiste aurait alors commis deux fois exactement la même erreur, ce qui paraît peu plausible. On connaît un Gausbert de Fumel, mentionné dans les chartes de Moissac comme abbé séculier entre 1097 et 1125. Cette période ne correspond pas aux abbatiats de Guillaume (vers 1135) et de Géraud (vers 1140). Autre problème, l'acte du 1er mai 1129 donne comme abbé séculier Bertrand de Montanceix.[3] Ce Bertrand de Montanceix revient encore une fois, quand, avant son départ pour la Terre Sainte, il engage l'abbatiat séculier à Raymond V, comte de Toulouse (1148 - 1194).[4] Gausbert de Fumel est-il redevenu abbé séculier à ce moment-là ? Le même Gausbert de Fumel, ou un homonyme, un fils ou un petit-fils? On ne peut répondre.

Il y a tout de même plusieurs arguments solides pour placer ce document vers le milieu du XIIe siècle. En ne présupposant pas, sans aucun argument, une erreur de copie, le document doit être daté sous les abbés Guillaume ou Géraud. Cette hypothèse paraît beaucoup plus vraisemblable qu'une datation plus ancienne, en raison de certains éléments historiques figurant dans le texte. On y découvre une ville dotée de structures administratives relativement développées et autonomes, une ville ayant déjà une bourgeoisie commerciale, une ville gouvernée par des prud'hommes, qu'il serait téméraire de vouloir avancer jusqu'au tout début du XIIe siècle: dans les chartes de l'abbaye, la première mention de prud'hommes n'est que de 1170.[5] Enfin, l'utilisation exclusive de l'occitan fait penser plutôt au milieu qu'au début du XIIe siècle: les coutumes de Saint-Nicolas-de-la-Grave, rédigées vers 1135, le sont

---

[1] Pierre le Vénérable, De miraculis, lib. 2, c. 25, in: CCCM 83, p. 142-146.

[2] Moissac, Archives Municipales, AA 1. Le texte et la traduction ont été publiés par A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 1 (Paris 1870), p. 63-96.

[3] ADTG, G 596 (Andurandy 1888).

[4] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 171va-vb.

[5] ADTG, G 604.

encore en latin.[1]

En tout cas, – et voilà encore un argument pour une datation plus tardive – les droits de l’abbé séculier sont très sensiblement réduits. Article 2:

El comensamen d’aquestas costumas, es aital que lo senher abat cavalier, ans que intre el borc de Moyssach premeramen, deu jurar per sa fe, e sobre Sanhs Avangelis, ab X de sos baros, a Diou e a Sanh Peire e a Sanh Paul, que el garde a bona fe totz los habitans del dig borc de Sanh Peire de Moyssach, los prezens e los endevenidors (...)	Et la première de ces coutumes est celle-ci: le seigneur abbé chevalier, avant d’entrer dans le bourg de Moissac, doit d’abord jurer par sa foi, sur les Saints Evangiles, avec dix de ses barons, à Dieu et à saint Pierre et à saint Paul, qu’il gardera fidèlement tous les habitants dudit bourg de Saint-Pierre de Moissac, présents et à venir (...)

Avant d’entrer dans Moissac ! C’est plus qu’une mise au pas, c’est une humiliation.

Article 11:

E tug li habitans de Moyssach devo donar D sos, cascu an, al dig senhor abat cavalier, per ost (...) E li sobredigs proshomes de Moyssach devo departir los avandigs D sos per escrig, e en apres lo senher abat cavalier o sos bailes devo penre aquel escrig de lor (...)	Et les habitants de Moissac doivent donner chaque année 500 sous au seigneur abbé chevalier, pour l’entretien de la milice (...) Et les susdits prud’hommes de Moissac doivent faire par écrit la répartition de ces 500 sous, et la remettre ensuite à l’abbé chevalier ou à ses bayles (...)

Le crédit alloué à l’abbé séculier était donc réparti par les prud’hommes de Moissac, par écrit. Autrement dit, pour parler en termes modernes, son “budget” était strictement limité et contrôlé par les prud’hommes. Même pas par l’abbé, mais par les prud’hommes !

En datant ce texte des coutumes de Moissac, comme je le propose, vers le milieu du XIIe siècle, la position de l’abbé séculier se trouve dans le prolongement logique de l’évolution telle qu’elle s’est déroulée depuis le rattachement de Moissac à Cluny: séparation toujours plus nette entre le domaine religieux et le domaine séculier, diminution constante des droits de l’abbé séculier qui finit par devenir un simple commandant de la milice locale, admis dans la ville de Moissac seulement après avoir prêté serment. Les vrais pouvoirs sont l’abbé, et les bourgeois de Moissac, représentés par les prud’hommes.

[1] Copie dans un fragment de cartulaire du milieu du XIIe siècle: ADTG, G 569 II, f. 13r-14v.

6

Géraud et le centenaire (vers 1140)

C'est pendant l'abbatiat de Géraud que Moissac aurait pu commémorer (l'a-t-il fait ?) le centenaire de son affiliation à Cluny. Mais on ne sait presque rien de l'abbé du centenaire.

Nous trouvons la première mention de l'abbé Géraud le 16 mars 1140, à l'occasion d'un accord entre Arnaud Arvei, cellérier, et Pierre de Bartella.[1] L'événement le plus important de l'abbatiat de Géraud est la donation, par Alphonse Jourdain, comte de Toulouse, de la seigneurie d'Escatalens.[2] Escatalens, où Moissac possédait des biens depuis le VIIe siècle, est resté un très important 'fief' de Moissac jusqu'à la Révolution. A part Escatalens, une dizaine de donations seulement, voilà tout ce que l'on peut mettre au crédit de cet abbatiat. Citons l'église de Saint-Maurice (1146), l'église de Saint-Rémy et quelques biens immobiliers. Décidément, la croissance est finie, et notre abbaye se repose définitivement sur son acquis.

L'abbé Géraud a dû résoudre encore un grave conflit en l'abbaye d'Eysses. L'abbaye de Saint-Gervais-et-Saint-Protais d'Eysses, dans l'Agenais, avait été donnée le 11 avril 1067, du vivant de dom Durand de Bredons, par Foulques, ses neveux Raymond et Guillaume, fils de son frère Guillaume, et leurs neveux Raimond et Thibaut, "pour que le lieu d'Eysses avec tout son territoire soit administré et régi selon la règle et les coutumes de Cluny".[3] Mais vers 1146, il y a de graves problèmes. Contre l'avis de Cluny et de Moissac, les moines élisent comme abbé un certain Bertrand, moine de Moissac. Les maisons-mères, cependant, ne sont pas d'accord, et font intervenir l'évêque d'Agen et le légat du Saint-Siège. L'évêque d'Agen demande aux moines d'Eysses de se soumettre à la sentence promulguée et approuvée par l'évêque, et d'élire un abbé venu du monastère de Moissac, sous peine d'exclusion. En même temps, le légat du pape exclut le moine Bertrand, pour son orgueil et son obstination (*superbia et contumacia*) et décharge les moines des voeux d'obéissance due à leur abbé. Les mots *superbia* et *contumacia* ne sont pas choisis au hasard: ces fautes sont nommément stigmatisées par saint Benoît dans sa Règle,[4] et passibles de la punition la plus lourde: l'exclusion (*excommunicatio*).[5] L'abbé rebelle reçoit une lettre du légat du pape. Celui-ci écrit qu'il a appris par l'abbé de Moissac que le moine Bertrand s'est accaparé sans son autorisation de la charge d'abbé d'Eysses, qu'il a pris possession illégalement de l'église et que, pour ces faits, il a été exclu par l'abbé de Moissac. Le légat lui donne trente jours pour faire sa soumission, sous peine d'excommunication.[6] Enfin, le pape Eugène III, par bulle du 6 mars 1146, tranche en faveur de Cluny et de Moissac, et contre Bertrand.[7]

Deux abbés Géraud figurent dans l'obituaire de Moissac, l'un au 15 septembre,[8] l'autre au 16 octobre.[9]

Voilà tout ce que l'on sait sur cet abbé. Il est temps de terminer ce survol historique du premier siècle clunisien de l'abbaye de Moissac. Avec les abbés Guillaume et Géraud, une époque se termine. Au

---

[1] Doat 129, f. 30r-31r.
[2] ADTG, G 698 (Andurandy 5949).
[3] ADTG, G 744 (Andurandy 6825).
[4] Règle de saint Benoît, 23,1.
[5] Règle de saint Benoît, 23,4.
[6] ADTG, G 744 (Andurandy 6826). – L'évêque d'Agen et le légat du pape ne sont indiqués que par leurs initiales, R. et A.; il doit s'agir de Raimond-Bernard, évêque d'Agen de 1130 à sa mort le 7 mars 1149, et d'Albéric, évêque d'Ostie de 1138 à 1148.
[7] Doat 128, f. 229r-230v.
[8] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), facsimile f. 92v: "Depositio domni Geraldi abbatis Moysiacensis".
[9] Ibidem, f. 93v: "Depositio domni Geraldi abbatis".

milieu du XIIe siècle, l'abbaye de Moissac a vécu son siècle d'or.

Patrice Cousin a pu écrire à propos de Cluny: "la mort de saint Hugues marque la fin d'une époque. [..] Aux XIIe et XIIIe siècles [..] c'est l'âge d'argent après l'âge d'or".[1] Guy de Valous, de son côté, écrit que "sous Pierre le Vénérable se manifestent certains symptômes de décadence dans l'ordre de Cluny".[2] Il en est de même pour Moissac qui, pendant la même période, à partir de la mort de Roger, amorce une période de régression. Dans sa Chronique des Abbés de Moissac, Aymeric de Peyrac consacre au gouvernement des quatre premiers abbés clunisiens, de 1048 à 1135, pas moins de 23 colonnes.[3] Les sept abbés suivants, qui couvrent le reste du XIIe siècle, doivent se contenter d'une seule colonne.[4] L'abbé-chroniqueur, qui écrit vers 1400, et qui disposait encore de la totalité des archives, semble aussi désarmé que nous face à "l'après-Roger", qui inaugure cette brutale récession.

Le parallélisme avec la situation à Cluny se remarque également, à partir du milieu du XIIe siècle, dans un "repli sur la région, la province, la maison".[5]

L'abbaye de Moissac a atteint son apogée très rapidement, en un peu plus de cinquante ans. Pendant une trentaine d'années, elle a su se maintenir au sommet de son essor. Après l'abbatiat de Roger commence un lent, mais inexorable déclin. Ce mouvement s'accompagne d'une régression économique et intellectuelle. Par l'essor des villes, le pouvoir économique se déplace de la campagne vers les centres urbains; dans son sillage, la vitalité intellectuelle et spirituelle passe des vieux monastères bénédictins situés à la campagne, aux chapitres cathédraux situés dans les villes. Une conséquence parmi d'autres sera le déplacement de l'enseignement, des centres intellectuels et de pensée que furent les écoles monastiques, aux écoles des chapitres. Parallèlement à ce mouvement se produit un déplacement socio-économique: la croissance économique des pays occitans stagne, celle du nord de la France démarre. C'est là, dans le nord, que s'élèveront bientôt les grandes audaces de l'art gothique (Saint-Denis, Laon), et que naissent l'université et la scolastique (Paris, Chartres).[6] Là encore, parallélisme avec l'abbaye de Cluny qui, à partir du milieu du XIIe siècle, s'oriente de plus en plus vers le nord de la France, vers l'Angleterre, et perd son intérêt pour les terres d'Empire et pour la Gaule méridionale.[7]

Mais il y a un mouvement bien plus profond: la spiritualité patristique sera bientôt supplantée par l'esprit rationnel. Nous verrons dans la suite de cette étude que l'abbaye de Moissac, déjà, ne suit plus le mouvement des idées.

Pour Moissac, en ce milieu du XIIe siècle, une époque se termine. L'abbaye ne construit plus. La fin des activités de construction marque également la fin de la période de floraison, la fin du "siècle d'apogée clunisien". En 1155, l'abbé Etienne de Roquefort vend à Pierre Cantamerle *la maio de la obra*.[8] On ne sait rien de plus de cette "maison de l'oeuvre". Mais on peut penser à la maison où travaillaient et logeaient les architectes, les entrepreneurs et les sculpteurs de l'abbaye.[9] Si cette hypothèse est exacte, cela voudrait dire qu'en 1155 les travaux de construction de l'abbaye de Moissac sont définitivement terminés.

Rupert de Deutz, un jour, avait été très vexé de la remarque d'un ami, qui lui prédisait le déclin de l'ordre de Cluny. Mais la prédiction se réalisa, plus rapidement certainement que Rupert ne l'aurait souhaité. "Le royaume de Babylone", disait l'ami de Rupert, "a atteint son apogée, puis a périclité. Il a supplanté le royaume des Perses, qui a périclité à son tour. Puis est venu le royaume de Macédoine. Il en va pareillement [...] de la grandeur et de la hauteur qu'atteignent les ordres monastiques, et avant tout

---

1 Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 243.-Cf. Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 126: "Hugh's abbacy stands out clearly as the time of the greatest and most rapid expansion and as the period when the order reached its greatest extent".

2 DHGE XIII, col. 71 (G. de Valous).

3 Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 157vb-163 rb.

4 Ibidem, f. 163va.

5 Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)* (Paris 1986), p. 246.

6 Jacques le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age* (Paris 1985).

7 Pacaut, o.c., p. 229-265.

8 ADTG, G 569 II, f. 6v.

9 Sur la "maison de l'oeuvre" à l'époque romane, on ne sait pratiquement rien. Le phénomène est mieux connu à l'époque gothique. Voir: Alain Erlande-Brandenburg, *La Cathédrale* (Paris 1989), p. 285-287; Günther Binding, *Baubetrieb im Mittelalter* (Darmstadt 1993), p. 101-107.

celui de Cluny. [...] Ils péricliteront ...”[1]

[1] Rupert de Deutz, In regulam sancti Benedicti, lib. IV, c. 13, in: Migne, PL 170, col. 535-536.

Chapitre 3

La vie des moines

> "Rien n'est vaste et complexe comme l'histoire des moines, rien n'est plus difficile à présenter dans sa réalité concrète".
>
> Dom Jacques Dubois, *La vie des moines dans les prieurés du Moyen Age*, in: Lettre de Ligugé, 133 (1969), p. 10.

Les archives ne disent pas tout. Les archivistes dont je suis connaissent bien les limites, la partialité de nos sources écrites: chroniques, diplômes, documents divers et chartiers des établissements monastiques ne nous renseignent en général que sur le temporel, et très peu, parfois jamais, sur le spirituel. Si la gestion du temporel, conformément à la Règle de saint Benoît, ne devait pas trop occuper les moines, si l'abbé devait veiller surtout au salut spirituel de ses moines et ne devait pas se laisser accaparer par les "choses passagères, terrestres et caduques",[1] l'expérience de la recherche historique nous apprend que c'est bien la gestion du temporel qui remplit chartiers et dépôts d'archives, et qu'on n'y trouve que très exceptionnellement des écrits personnels, des réflexions spirituelles ou des méditations des religieux. Ainsi, on ne possède aucun document sur la conception et la construction de l'église, du portail, du cloître, du tympan, de la salle haute de l'abbaye de Moissac. Pour essayer d'y voir clair, nous devons donc étudier le contexte historique de l'époque, l'histoire de l'église et surtout l'évolution de la pensée philosophique et théologique, nous devons nous pénétrer de la spiritualité des moines de cette fin du XI[e] siècle, et enfin, aborder l'oeuvre sculptée de Moissac avec l'oeil de l'historien d'art et de l'architecte, certes, mais surtout celui du théologien. J'oserais presque dire qu'il faut être croyant pour étudier Moissac. Ou, pour reprendre un mot de Raymond Oursel: "Evacuer Dieu de cette histoire [romane], c'est se condamner à la falsifier ou à n'y rien entendre".[2] Ainsi, on ne comprendra jamais rien à Moissac, si l'on ne se pénètre pas de quelques vérités. Au risque d'enfoncer des portes ouvertes, les voici:

– Moissac est une abbaye gouvernée par la Règle de saint Benoît;

– une abbaye bénédictine est une communauté d'hommes réunis par un idéal de vie religieuse, une communauté d'hommes ayant choisi une vie consacrée à la liturgie, à la prière, à la méditation et à l'étude;

– si ces moines se désintéressent du monde, ce n'est point par mépris ou par dégoût, mais parce qu'ils ont choisi l'essentiel. Ce choix implique un renoncement aux valeurs ayant cours dans la société civile. Grégoire le Grand le dit admirablement dans ses *Homélies sur Ezéchiel,* ouvrage que l'abbaye de Moissac possédait[3]: "Si un homme commence à goûter quelque peu par la bouche du coeur ce qu'est la douceur des récompenses célestes, ce que sont ces hymnes que chantent les choeurs des anges, ce qu'est l'inexprimable vision de la Trinité Sainte, alors, plus ce qu'il voit au-dedans se fait doux, plus se fait amer ce qu'il supporte au-dehors".[4]

Cela ne veut pas dire que ces moines sont coupés du monde; ils l'habitent pleinement (et nous touchons, là encore, un point capital dans la "théologie de Moissac"), mais sans se laisser accaparer par lui. Par leur travail pastoral, par leur présence au monde dans les dizaines de prieurés disséminés dans la

---

[1] Règle de saint Benoît, 2,33.

[2] Raymond Oursel, *Evocation de la chrétienté romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), p. 379.

[3] Pour toutes les citations d'ouvrages se trouvant dans la bibliothèque de l'abbaye de Moissac, voir le chapitre 2 de la Deuxième Partie.

[4] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, homélie 10, § 43, in: SC 327, p. 438-441.

région, par leurs activités économiques, ils vivent bel et bien au milieu des gens, ils sont parfaitement intégrés dans le tissu social,[1] mais ils sont comme le levain dans la pâte, dont parle l'Evangile. La vie monastique rend un témoignage évangélique, elle est une anticipation de l'éternité, et en ce sens incarne une signification eschatologique. Que les moines, par leur vie consacrée entièrement à la religion, préfigurent le règne de l'Esprit et réalisent dès cette terre la Jérusalem Céleste, voilà une idée propagée avidement à cette époque dans les milieux monastiques. Ce thème théologique sera, comme nous le verrons, l'une des clés de l'iconographie de Moissac. Mais n'anticipons pas.

La liturgie d'abord.

Les *Consuetudines Cluniacenses* du moine Udalric, rédigées au début du XI[e] siècle, n'ont pas seulement le grand mérite d'être une source capitale pour le chercheur qui étudie Cluny, en raison de la somme immense de renseignements qu'elles fournissent, mais aussi pour ce qu'elles nous apprennent, directement ou indirectement, de la spiritualité de Cluny. Udalric a divisé son ouvrage en trois parties: le premier livre est consacré à la liturgie, le deuxième à l'observance de la Règle, le troisième aux diverses obédiences et règles domestiques de la communauté monastique.[2] Il est évident que, dans l'esprit d'Udalric, cet ordre rédactionnel n'a pas été choisi au hasard. Udalric commence son traité par le plus important: la liturgie. Aussi, fidèles à ce que nous suggère cet auteur clunisien, témoin éminent de son époque, nous construirons ce chapitre de la même façon: nous parlerons d'abord de la liturgie, ensuite de l'observance de la Règle, et enfin de la vie communautaire.

Les moines font de la louange de Dieu, de la *laus perennis,* de leur rencontre avec le Christ et de la prière, la préoccupation primordiale et majeure de leur existence. *Nihil operi Dei præponatur*, disait saint Benoît dans sa Règle: rien ne doit passer avant la liturgie.[3] La liturgie est leur raison de vivre. Quand les moines se lèvent, au milieu de la nuit hostile, c'est pour louer Dieu, quand ils se lèvent à l'aurore, c'est pour louer Dieu, quand ils se réunissent dans l'église au plus chaud de la journée, c'est pour louer Dieu, et le soir, avant de se coucher, ils chantent la gloire de Dieu. Chants, psalmodies, hymnes, méditation de l'Ecriture, voilà leur vie. Les moines regardent le ciel. Mais où est donc le ciel ? Voilà la question qui sera au coeur de la théologie de Moissac et de Cluny. Déjà, la liturgie monastique est un reflet de la liturgie céleste, la liturgie des moines et des anges fusionne en une acclamation de la Trinité par le chant du triple *Sanctus.* Le ciel descend sur terre. La Jérusalem Céleste descend sur terre, image constituant l'essence même de la "théologie de Moissac", au point de devenir la source d'inspiration architecturale du clocher-porche. Devant cette théophanie, que peut apporter encore la société civile ? Cette liturgie captive l'homme à un point tel que tout le reste devient secondaire.

On ne soulignera donc jamais assez combien la liturgie est la véritable raison d'être de la vie des moines, et combien cette liturgie est biblique. Le premier chapitre des *Consuetudines* d'Udalric traite du cycle de lectures de la Bible. Ce cycle commence le dimanche de Septuagésime et dure toute l'année. Les lectures bibliques sont complétées par des textes des Pères de l'église. Voilà donc la première clé pour celui qui tente de comprendre Moissac: la liturgie, et cette liturgie est profondément biblique et patristique.

Les moines clunisiens, à Cluny comme dans tous les monastères de la congrégation, consacrent la plus grande partie de leur temps à la liturgie.[4] L'office est très long. Pierre Damien parle de la *prolixitas* de la liturgie clunisienne.[5] Un siècle plus tard, Pierre le Vénérable parle toujours de "la prolixe psalmodie clunisienne".[6] Au lieu d'alléger l'office, on le rallonge encore, notamment par l'adjonction de psaumes, de la *trina oratio* ou oraisons aux trois personnes de la Trinité, et des liturgies pour les défunts, pour la Sainte Vierge, pour la Trinité, qui prolongent d'autant l'office déjà existant.[7] Le jour de la fête des saints

---

[1] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 132: "Paradoxically, monasticism was fully integrated in society and held an honoured and favoured place".
[2] Udalric, Consuetudines Cluniacenses, in: Migne, PL 149, col. 635-778.
[3] Règle de saint Benoît, 43,3.
[4] Pierre Damien, Epistola, lib. 6, 5, in: Migne, PL 144, col. 380. Voir les propos nuancés de Dom J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, in: RHE 57 (1962), p. 385-408, 783-812.
[5] Ibidem.
[6] Pierre de Vénérable, De miraculis, lib. 2, c. 14, in: CCM, 83 p. 142-146: "de prolixa Cluniacensi psalmodia".
[7] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 47-49; Patrice Cousin,

saints Pierre et Paul, nous apprend Udalric dans ses *Consuetudines Cluniacenses* du début du XIe siècle, les Nocturnes et les Laudes sont d'une telle "prolixité" qu'il fait déjà grand jour quand ils se terminent.[1] On chante parfois jusqu'à 215 psaumes par jour.[2] Suite à l'augmentation du nombre de moines-prêtres le nombre de messes privées augmente rapidement, et le culte des morts incite les moines à lire des messes pour les défunts. Cluny devient la victime d'une tendance que l'on constate plus souvent dans l'histoire de la liturgie: on rajoute, mais on ne supprime pas. Même Pierre le Vénérable n'a pas réussi à raccourcir l'office, qu'il trouvait pourtant trop long.

L'office occupe ainsi la plus grande partie de la journée. Il remplit le coeur et les pensées des moines. Leur vie est une vie de chants, de psalmodies, de prières et de louanges, reflet, préfiguration de la louange céleste. Les moines sont même convaincus qu'à certains moments les anges se joignent à leur psalmodie.[3]

Cluny n'a pas de liturgie particulière, mais se contente d'adapter la liturgie existante à sa vocation propre et aux dévotions du monastère, notamment par de nombreuses adjonctions et des offices particuliers. La liturgie est celle de la synthèse romaine (*stadtrömisch)* et franque, issue de la Renaissance carolingienne et des réformes de saint Benoît d'Aniane.[4] Pourtant, la liturgie de Cluny connaît des particularités. Ainsi, jusqu'à la fin du Moyen Age, les moines reçoivent la communion sous les deux espèces. Mais Cluny a surtout oeuvré pour la diffusion de la liturgie romaine, par le biais de ses monastères réformés, en France du sud et en Espagne, où la liturgie romaine introduite par Cluny chasse la liturgie mozarabe et wisigothique.

On connaît assez bien la liturgie de Cluny et, par conséquent, celle de Moissac. Malgré la perte de la quasi-totalité des archives de Cluny, et de pratiquement tous les manuscrits liturgiques clunisiens du XIe et du XIIe,[5] la recherche liturgique possède encore de belles sources: les diverses *Consuetudines*, ainsi que les *Statuta* de Pierre le Vénérable, qui possèdent d'importantes parties liturgiques. Les sources les plus importantes sont les suivantes:

– les *Consuetudines Cluniacensium antiquiores*[6];
– le *Liber Tramitis ævi Odilonis abbatis,* composé pendant la première moitié du XIe siècle[7];
– les *Consuetudines Cluniacenses* du moine Udalric, du début du XIe siècle[8];
– les *Consuetudines Farfenses* du XIe siècle, provenant du monastère de Farfa, mais donnant les coutumes de Cluny[9];
– les *Consuetudines Hirsaugienses,* écrites sur les modèle de Cluny vers 1080, composées par Guillaume le Bienheureux, abbé de Hirschau (1065 - 1091)[10];
– les *Statuta* de Pierre le Vénérable (1132).[11]

Pour l'abbaye de Moissac, si nous ne disposons pas de livres de coutumes, il reste encore une vingtaine de manuscrits liturgiques remontant à la période de floraison de l'abbaye, XIe et XIIe siècle.[12] L'unité liturgique et organisatrice de la congrégation de Cluny étant ce qu'elle est, on peut appliquer les renseignements de Moissac à Cluny et inversément.

La journée d'un moine de Cluny au Moyen Age se déroule à peu près comme suit.[13] L'office de nuit

Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 234-236 et 250-252; Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 99-109.

[1] Udalric, Consuetudines Cluniacenses, lib. 1, c. 41, in: Migne, PL 149, col. 688.

[2] LexMA II, col. 2191-2192 (B. Neunheuser).

[3] Berlière, o.c., p. 123-124 et 161.

[4] LexMA II, col. 2191-2192 (B. Neunheuser).

[5] Voir l'aperçu dans: DACL III,2, col. 2074-2092 (A. Wilmart); Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age* (reprint Spoleto 1975), p. 233.

[6] Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis, in: CCM, VII/2.

[7] Petrus Dinter (ed.), *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, in: CCM, X.

[8] Migne, PL 149, col. 635-778.

[9] Migne, PL 150, col. 1191-1300.

[10] Migne, PL 150, col. 923-1146.

[11] Editions récentes: G. Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, t. 1 (Paris 1965); CCM, VI.

[12] Jean Dufour, *Les manuscrits liturgiques de Moissac*, in: Cahiers de Fanjeaux, n° 17 (1982), p. 115-138.

[13] D'après: Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle* (Maredsous-Paris 1925), p. 51-54;

commence au plus noir de la nuit, vers 2 heures et demie, par la *Trina Oratio,* c'est-à-dire le chant des trente premiers psaumes en trois sections égales de dix psaumes, chacune terminée par des versets et une collecte. Suit le chant des Matines avec ses trois Nocturnes, terminées par les *preces,* c'est-à-dire 14 versets et une collecte, suivis par le psaume *Miserere,* une douzaine de *suffragia* composés chacun d'une antienne, d'un verset et d'une oraison, plus quatre *psalmi familiares* (pour les bienfaiteurs de l'abbaye) avec verset et oraison. Pendant le Carême, on y ajoute encore deux psaumes, appelés *prostrati,* parce qu'ils sont chantés par les moines prosternés. Après les Matines se déroule la procession quotidienne, de l'abbatiale à l'église Saint-Marie, au chant de deux psaumes. Dans l'église Sainte-Marie on chante les Laudes de l'office de Tous les Saints, suivies des Matines et les Laudes des Défunts, suivies encore de quatre psaumes et de trois psaumes pour les Défunts. Après ces cérémonies, les moines reviennent dans le choeur de l'abbatiale, où, face aux premiers rayons de soleil, se chantent les Laudes. Celles-ci sont suivies de *preces* et du *Miserere,* de quatre psaumes, chantés également à Vêpres et à Complies, des quatre *psalmi familiares* et de deux *psalmi prostrati.*

Après l'office nocturne, les moines ont le droit de prendre un temps de repos, ou consacrent ce laps de temps à la lecture ou à la méditation.

L'office de Prime, vers 5 heures du matin, est rallongé de 31 versets, et du *Miserere,* du Symbole d'Athanase *Quicumque vult,* et des quatre *psalmi familiares,* des deux *psalmi prostrati,* des sept psaumes de la pénitence, de la Litanie des Saints, et enfin des psaumes 69, 120, 122 et 42. Le temps qui reste peut être consacré au travail ou à l'étude.

Au Chapitre, tenu vers 8 heures, on chante les psaumes 5, 6, 114, 129 et 142 pour les Défunts, suivis d'une oraison. Après Tierce, on célèbre les messes. La messe conventuelle, le dimanche, est précédée d'une procession. Après la messe, il reste quelque temps pour le travail ou pour la lecture. Le repas de midi est servi vers 12 heures.

Sexte, au milieu de la journée, et None, vers deux heures et demie, sont suivies des *preces,* du *Miserere,* des quatre *psalmi familiares* et des deux *psalmi prostrati.* Suit encore une procession vers l'église Sainte-Marie, au chant de deux psaumes. Vers 4 heures et quart, on chante dans l'église Sainte-Marie les Vêpres de Tous les Saints, les Vêpres des Défunts et deux psaumes. Dans le courant de l'après-midi, après la sieste et la None, les moines ont quelques heures pour travailler. Dans des monastères comme Cluny et Moissac, ces heures sont consacrées à la copie et à la décoration de manuscrits dans le *scriptorium.*

Après les vêpres, chantées vers 5 heures, on prend le repas du soir, suivi d'un temps de lecture. A la fin de la journée, on chante les complies, rallongées de 17 versets de deux psaumes. On se couche vers 7 heures.

Ainsi, la liturgie occupe chaque jour au moins une dizaine d'heures. En comptant huit heures de sommeil, il ne reste, pour l'étude et la lecture, mais aussi pour les tâches de la maison, pour le travail et pour les repas, que six heures environ.

L'abbaye de Cluny et les autres maisons de l'ordre, comme Moissac, doivent avoir résonnées une grande partie de la nuit et durant pratiquement toute la journée du plain-chant, des hymnes et des psaumes de l'office, et des autres célébrations liturgiques comme les messes privées, avec seulement de très courtes interruptions. La *laus perennis* des moines approche ainsi au plus près l'idéal angélique de la liturgie céleste éternelle et permanente.

Ceux qui savent ce qu'exige un office monastique, comprennent qu'un rythme liturgique aussi soutenu n'est guère vivable à longue échéance par des hommes normalement constitués. Le programme liturgique clunisien ne s'explique que par une grande souplesse d'application. Il est probable que les moines sont assez facilement dispensés de certaines parties de l'office: toutes les parties de l'office ne sont certainement pas obligatoires pour tout le monde. Car la maison doit continuer de tourner. Il faut bien faire la cuisine pour les 300 moines de Cluny, ou pour les 100 moines de Moissac ! Certains jours, l'abbé lui-même doit faire la cuisine, comme tout le monde... Toutefois, il se trouve toujours des moines ascétiques qui tiennent à faire davantage que ce que prévoit l'office déjà surchargé. Ainsi, le moine moissagais Gérald, dont nous reparlerons, avait l'habitude, après l'office de la nuit, de rester seul dans l'église pour prier jusqu'au lever du soleil.[1]

Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 251-252; Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (London 1967), p. 101-103; CCM, VII/4, Clavis voluminum CCM VII/1-3, p. 1-7; mais surtout d'après: De Valous, t. 1, p. VI-VII.

[1] Vita beati Geraldi, publiée d'après un manuscrit de l'abbaye de Moissac (Paris, BN, ms. lat. 5296 C, f. 133 v.), in: E.

L'observance de la Règle.

Le monachisme clunisien et moissagais procède d'une réforme qui entend retourner aux sources, qui veut retrouver l'authenticité, la fraîcheur de la Règle de saint Benoît. C'est donc un monachisme d'une grande pureté, aux antipodes du laxisme qui plus tard, au début du XVII[e] siècle, aura raison de la vie bénédictine à Moissac. Nous connaissons bien la spiritualité monastique du XI[e] siècle, grâce aux écrits de nombreux auteurs. Prenons par exemple Pierre Damien, l'un des plus grands esprits de son temps, légat du pape, ardent défenseur et protecteur de Cluny. Son opinion reflète la pensée des meilleurs hommes de ce siècle. Pour Pierre Damien, il n'y a aucun doute: l'état monastique est celui de la plus haute perfection que l'on puisse atteindre dès cette vie, une existence entièrement consacrée à la spiritualité, à la prière, à la lecture et à l'étude, détournée des vanités de ce monde, consacrée à la pauvreté, au célibat et à la vie contemplative.[1]

A l'époque de son apogée sous ses quatre premiers abbés clunisiens, Moissac est d'abord et avant tout un monastère régi par la Règle de saint Benoît dans toute sa pureté. Lors du rattachement (manqué) de Saint-Cyprien en Périgord à l'abbaye de Moissac, peu avant 1076, la régularité et la qualité de la vie monastique qui règnent dans l'abbaye paraissent si édifiantes que plusieurs chanoines de Saint-Cyprien prennent l'habit dans l'abbaye de Moissac.[2] En 1105, quand Diego Gelmírez, évêque de Compostelle, en route pour Rome, par Toulouse et par Cahors, passe par Moissac, l'abbaye lui paraît un *tranquillitatis portum*, un hâvre de paix: "en entrant au monastère de Saint-Pierre de Moissac, il vint, avec l'aide du Seigneur, comme dans un hâvre de paix"; la liturgie y était "digne et honorable".[3]

Vie de prière et vie de silence. L'importance du silence est capitale. Conformément à la Règle de saint Benoît, le repas doit se dérouler dans le silence le plus total. On ne doit entendre que la voix du lecteur.[4] Pour leurs lectures personnelles, les moines observent le silence; au XI[e] siècle, on ne lit plus à haute voix, la lecture silencieuse est la règle.[5]

La régularité de la vie monastique à Moissac a dû être en tous points comparable à celle de Cluny. Pierre Damien, mort en 1072, donc contemporain de Durand de Bredons, ne tarit pas d'éloges sur l'observance de la règle à Cluny: "la charité y règne, la joie spirituelle y trépigne, la paix réunit tout le monde, la patience leur donne la force d'accepter les autres, la longanimité leur donne de la mesure, l'espoir les relève, la foi les conforte, la chasteté les purifie intérieurement et extérieurement, l'obéissance dévouée les épure, la régularité des usages de la sainteté monastique est conservée intacte, on y observe une mortification vivifiante, et l'austérité de la Règle".[6] Ailleurs, il écrit: "Cluny est un champ spirituel, où le ciel et la terre se rencontrent. Il est comme l'arène du combat où, tel un gymnaste spirituel, la faible chair lutte contre les forces célestes".[7] Retenons bien cette image de la lutte du charnel contre le spirituel: c'est une importante clé de la spiritualité et de l'iconographie monastique de ce temps, sur laquelle nous allons revenir.

La vie communautaire.

Comment vivaient les moines ? La vie monastique du XI[e] siècle ne diffère pas essentiellement de celle d'aujourd'hui. Elle est aussi exigeante, et seules les vraies vocations persistent. Cette vie de prière, d'étude, de méditation et de contemplation exige de très solides prédispositions, une âme de spirituel, une soif de Dieu et, par conséquent, une ferme volonté de renoncer aux choses de la vie et de s'arracher à la matière. La vie monastique est dure. Voilà pourquoi on met sévèrement en garde les postulants qui

---

Baluze, *Miscellanea*, t. 3 (Paris 1680), p. 179-205.

[1] Voir notamment les ouvrages suivants de Pierre Damien: opusculum VI, liber qui appellatus Gratissimus; opusculum XII, de contemptu saeculi; opusculum XIII, de perfectione monachorum; opusculum XVII, de caelibatu sacerdotum; opusculum XVIII, contra intemperantes clericos; opusculum XLVII, de castitate, in: Migne, PL 145.

[2] ADTG, G 757 (Andurandy 7176). Voir aussi: L. Grillon, *Le prieuré périgourdin de Saint-Cyprien fut-il rattaché à Moissac ?*, in: Moissac et l'Occident, p. 261-267, qui édite aussi l'acte en question.

[3] Historia Compostellana, lib. 1, c. 16, § 3, in: CCCM 70, p. 38.-Cf. Camille Daux, *Un évêque de Compostelle à l'abbaye de Moissac*, in: BSATG 40 (1912), p. 21-37.

[4] Règle de saint Benoît, 38.

[5] Paul Saenger, *Silent Reading: Its Impact on late Medieval Script and Society*, in: Viator 13 (1972), p. 367-414.

[6] De Gallica profectione domni Petri Damiani, c. 12, in: Migne, PL 145, col. 873.

[7] Saint Pierre Damien, Liber VI, epistola 4, in: Migne, PL 144, col. 375-376.

se présentent pour embrasser la vie religieuse.[1] La vie monastique est la “voie étroite”, saint Benoît le rappelle expressément dans sa Règle[2]: il demande de ne pas admettre les novices trop facilement, mais seulement après une longue période de mise à l'épreuve.[3]

Au XI[e] siècle, les moines viennent de tous les milieux sociaux.[4] Cela changera plus tard. Au XVII[e] siècle, on écrira, à Moissac même: “de toutte ancienneté les relligieus qui ont este receus audit monastaire sont presque toutz sortis de familles nobles comme ancores a present”.[5]

Cluny recrute surtout par le système de l'oblation: des enfants sont donnés au monastère, moyennant une donation plus ou moins importante.[6] A Moissac aussi, nous rencontrerons dans la suite de cette étude un *nutritus* célèbre du XI[e] siècle, saint Gérald. Mais de plus en plus, au XII[e] siècle, on demande aux candidats une certaine maturité. A Cluny, du temps de Pierre le Vénérable, les postulants ne sont admis qu'à partir l'âge de vingt ans[7]; Moissac a dû suivre la même évolution.

Après son admission, le postulant est soumis, comme le prévoit la Règle de saint Benoît, à un noviciat d'un an.[8] Les novices vivent dans le *pulsatorium* ou quartier des novices sous la direction d'un maître des novices. C'est dans ce quartier qu'ils ont leur colloque, leur chapitre des coulpes, qu'ils lisent, qu'ils écrivent et qu'ils prennent leurs repas. Au bout d'une année, le jeune moine sait par coeur tout le psautier et la Règle de saint Benoît. Il a consacré son temps à l'étude de la Bible, à la lecture des commentateurs bibliques et des pères de l'église, et il a lu la Vie de saint Benoît par Grégoire le Grand.[9]

Puis, arrive le moment des voeux. On sait que les moines de toutes les maisons de la congrégation de Cluny font le voyage de Cluny, pour faire leurs voeux dans la maison-mère.[10] C'est au cours d'une messe conventuelle que le moine fait sa profession, au milieu de ses frères. Pendant cette cérémonie d'une émouvante simplicité et d'une vénérable antiquité, le jeune moine chante, les bras levés, les yeux levés au ciel:

Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam;
Et non confundas me ab exspectatione mea (Ps. 119[118],116).

« Recevez-moi, Seigneur, selon Votre parole, et je vivrai;
Vous ne décevrez pas mon attente. »

C'est avec le chant du *Suscipe* que l'on recevait le jeune moine du temps de saint Benoît,[11] c'est encore avec ce chant qu'on le reçoit à Cluny au XI[e] siècle,[12] c'est avec ce chant qu'on reçoit le moine bénédictin aujourd'hui.

Dès lors, il rejoint la communauté des frères. Aymeric de Peyrac écrit que peu de temps après l'union à Cluny, le nombre des moines à Moissac avait déjà dépassé la soixantaine.[13] Ce nombre est assez important. A l'avènement d'Hugues de Semur (1049), Cluny ne comptait qu'une centaine de moines, avant de connaître une véritable explosion, pour arriver à la fin de son abbatiat, au chiffre de 300, puis au nombre de 400 sous Pierre le Vénérable au milieu du XII[e] siècle, enfin au chiffre de 300 au XIV[e] siècle.[14] On peut estimer le nombre de moines à l'abbaye de Moissac du temps de dom Ansquitil à une centaine au maximum. Ce chiffre est comparable à celui des autres grandes abbayes: La-Charité-sur-Loire comptait, quelques années après sa fondation une centaine de moines.[15] A la fin du XIII[e] siècle,

---

[1] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 10-11.
[2] Règle de saint Benoît, 5,10-11.
[3] Ibidem, ch. 58.
[4] Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 346.
[5] ADTG, G 575 (Andurandy 1058), avant-dernière page.
[6] Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)* (Paris 1986), p. 274-276.
[7] Statuta congregationis Cluniacensis, art. 36, in: Migne, PL 189, col. 1036.
[8] Règle de saint Benoît, 58.
[9] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 10-16.
[10] Pacaut, o.c., p. 278-279.
[11] Règle de saint Benoît, 58,21-22.
[12] Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis, n. 143, ed. Petrus Dinter, in: CCM, X, p. 207-208.
[13] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158ra, lignes 8-11.
[14] Dom Anger, *Le nombre des moines à Cluny*, in: Revue Bénédictine 36 (1924), p. 267-271.-Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 82-83.-LexMA, t. 2, art. Cluny (N. Bulst).
[15] Hunt, o.c., p. 85.-U. Berlière, *Le nombre des moines dans les anciens monastères*, in: Revue Bénédictine 41 (1929), p. 231-261; dom Jacques Dubois, *Du nombre des moines dans les monastères*, in: Lettre de Ligugé, 134 (1969), p. 24-36.

Moissac comptait encore 80 moines, mais 122 avec tous les prieurés.[1] En 1331, le pape Jean XXII réduisit le nombre de moines, y compris les convers et les obédienciers, à 80.[2] Il y avait 80 moines à Moissac en 1377[3]. Selon les procès verbaux des chapitres généraux et des visites de l'ordre de Cluny, Moissac comptait 80 moines en 1350 et en 1450.[4] C'est aussi le chiffre donné par un *Catalogus* sans date, – mais qui doit être du milieu du XVe siècle –, publié dans la *Bibliotheca Cluniacensis: Abbatia Moysiacensis, Cadurcensis dioc. ubi debent esse octoginta monachi*.[5] Aymeric de Peyrac prétend que sous son prédécesseur Ratier de Lautrec (1334 - 1361) la population du monastère était de 120 moines et autres personnes à charge.[6] Mais ces chiffres incitent à la prudence, vu l'écart trop important de 50 moines en moins de quarante ans. Il semble donc prudent de s'en tenir à une estimation maximale d'une centaine de moines (ce qui est déjà considérable), chiffre correspondant le mieux à ce que nous savons des effectifs de monastères comparables au Moyen Age.[7] En tout cas, la tradition légendaire, rapportée par Aymeric de Peyrac, d'une "abbaye aux mille moines",[8] est fausse, ou se trompe d'un zéro... Inutile de préciser que cette tradition a toujours été colportée à l'envi par les moines et les chanoines de Moissac. Pierre des Vaux de Cernay, auteur de l'*Histoire Albigeoise,* la mentionne déjà.[9] On devine aisément la source de ses informations: les moines moissagais eux-mêmes, qui, chassés de la ville par l'interdit, participaient aux opérations de guerre du côté des Croisés. Léon Godefroy, chanoine de Montpezat-de-Quercy, qui visita Moissac le 29 août 1644, écrit: *"Ce que vous pouvez désirer de sçavoir de particulier de ce lieu est que dans les anciens archifs on l'appelle* abbatia mille Monachorum *pour y avoir eu anciennement pareil nombre d'entretenus"*.[10] Ces auteurs avaient oublié la vérité toute simple que nous rappelle dom Jacques Dubois: *"Ce n'est pas sur le nombre qu'on peut juger un monastère, mais sur la façon dont s'y accomplit le service de Dieu"*.[11] Car c'est bien la liturgie qui est la première occupation des moines, et la justification de leur vie.

Cluny et les monastères de l'ordre sont riches. Les moines sont bien soignés, la cuisine de Cluny est excellente. On sert trois repas par jour, le matin le *mixtum,* l'après-midi le *prandium,* et le soir la *cena.* On ne mange pas de viande, mais surtout des légumes et beaucoup de poisson. La qualité de la cuisine, selon Guy de Valous, a un rapport direct avec la liturgie: les moines doivent bien se nourrir "pour supporter la lourde charge que comportait chaque jour pour le moine clunisien le service de l'*opus Dei*".[12] Et la liturgie est, on le sait, l'occupation majeure de la journée. "L'âme de Cluny", écrit De Valous, "on ne saurait trop le répéter, ce fut vraiment la prière liturgique".[13]

En principe les moines doivent partager leur temps entre la prière liturgique et le travail manuel. La Règle de saint Benoît recommande un équilibre entre le temps de travail et le temps consacrée à l'étude et à la prière,[14] mais en même temps elle prévoit la dispense du service de la cuisine des moines occupés à des tâches plus utiles.[15] Aussi, dès le VIIIe siècle, le travail intellectuel a entièrement remplacé le travail manuel: les moines sont devenus de purs intellectuels. A Cluny, ils passent tout leur temps à lire, à prier et à méditer.[16] Il faut dire que l'Europe connaît alors une véritable civilisation du livre. L'écrit est devenu le seul moyen de connaissance, et "les autres sciences, jusqu'au XIIIe siècle, n'offrent pas de

---

1 Rupin, p. 118.-Yves Dossat, *L'abbaye de Moissac à l'époque de Bertrand de Montaigu*, in: Cahiers de Fanjeaux n° 19 (1984), p. 133.
2 ADTG, G 583.
3 Dom Anger, *Le nombre des moines à Cluny*, in: Revue Bénédictine 36 (1924), p. 267-271.
4 De Valous, t. 2, p. 213.
5 Catalogus abbatiarum, prioratuum et decanatuum, mediate et immediate Abbatiæ seu Monasterio Cluniacensi subditorum [...], in: Bibliotheca Cluniacensis, col. 1739.
6 Chronique d'Aymeric de Peyrac f. 167ra, lignes 24-25.
7 Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 346-347.
8 Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 162vb, lignes 26-28.
9 *Petri Vallium Sarnaii monachi. Historia Albigensis* (éd. Pascal Guébin, Ernest Lyon), 3 tomes (Paris 1926-1939), § 341.
10 *Voyages de Léon Godefroy en Gascogne, Bigorre et Béarn (1644-1646)*, publiés et annotés par Louis Batcave, in: Etudes historiques et religieuses du diocèse de Bayonne 8 (1899), p. 72-73.
11 Dom Jacques Dubois, *Du nombre des moines dans les monastères*, in: Lettre de Ligugé, 134 (1969), p. 36.
12 DHGE XIII, col. 136 (G. de Valous).
13 De Valous, t. 1, p. 328.
14 Règle de saint Benoît, 48.
15 Ibidem, 35,1 et 35,5.
16 Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 240-242.

défi sérieux à une construction de la réalité composée presque exclusivement de textes".[1] Il faudra attendre Cîteaux, à partir du XII[e] siècle, pour que le travail manuel soit remis à l'honneur,[2] mais pas de tout coeur, et pas pour tout le monde. Saint Bernard estime toujours que le travail intellectuel est meilleur que le travail manuel, pour la simple raison que l'esprit est meilleur que le corps.[3] Et Pierre le Vénérable estime que les moines qui se consacrent à l'étude, à la prière et à la méditation ne doivent pas s'abaisser au travail manuel, que l'abbé de Cluny estime même inconvenant ! Silence, prière, méditation, lecture et observance de la règle, voilà à son avis ce qui doit remplir la vie des moines.[4] Plutôt qu'au travail manuel, les moines doivent consacrer leur temps à la copie de manuscrits. Pierre le Vénérable écrit: "Il est plus utile de manier la plume que la charrue. Au lieu de tracer des sillons dans les champs, il faut tracer les pages de l'Ecriture Sainte. Que soit ensemencée par l'écrit la pépinière de la parole de Dieu, pour que, quand la moisson aura mûri, je veux parler d'excellents livres, et quand les fruits se seront multipliés, les lecteurs assoiffés soient rassasiés, et qu'ainsi le pain céleste chasse la faim mortelle de l'âme".[5] Bref, les clunisiens ont abandonné le travail manuel. Les moines sont devenus de purs intellectuels.

Le temps qui reste en dehors de la liturgie, est consacré à la lecture. Dans la Deuxième Partie de ce livre, nous étudierons la composition de la bibliothèque du monastère de Moissac, où se trouvent des centaines de manuscrits, en grande partie des ouvrages patristiques. Mais, plus que la quantité des livres, importe la qualité de la lecture. Or, au Moyen Age, les moines lisent de façon concentrée: certains connaissent des livres entiers par coeur.[6] Leur culture biblique est prodigieuse, la facilité avec laquelle les auteurs monastiques citent les Ecritures le démontre. "Celui qui veut être toujours avec Dieu, doit beaucoup prier, mais aussi beaucoup lire. Quand nous prions, nous parlons avec Dieu Lui-même; mais quand nous étudions, Dieu parle avec nous". Voilà comment les Sentences d'Isidore de Séville, que l'abbaye de Moissac possédait, définissent en deux simples phrases l'importance de la lecture et de l'étude.[7] Pour ajouter aussitôt: "L'entier bénéfice, on le tire de l'étude et de la méditation. Ce que nous ignorons, nous l'apprenons par l'étude; ce que nous avons appris, nous l'assimilons par la méditation".[8] Apprendre et assimiler !

D'ailleurs, la culture biblique des moines ne provient pas seulement de leurs études, lectures privées ou méditations, mais aussi de la liturgie, où la Bible est lue *en entier* au cours de l'année.[9]

La vie quotidienne de nos moines est simple, pour ne pas dire spartiate. Ils ignorent tout confort. Le coucher dans un dortoir commun est un usage général dans tous les monastères du XI[e] siècle.[10] Pierre Damien nous apprend que le grand abbé de Cluny, Hugues de Semur, n'a même pas de chambre particulière. Il ne revendique d'ailleurs aucun privilège. Il dort avec les autres moines au dortoir.[11] Les soins corporels sont réduits à un pragmatisme bien masculin. A Cluny, les moines prennent un bain deux fois par an, à Noël et à Pâques.[12] A Moissac, ils n'ont pas dû dépasser de beaucoup cette fréquence. On sait qu'au XI[e] siècle la majorité des moines et des prêtres se rasent; la sculpture romane d'ailleurs en témoigne. Le pape Grégoire VII écrit que tel est l'usage observé par le clergé de l'église latine depuis ses origines, et que tout le clergé, y compris l'archevêque, doit s'y plier.[13]

Offices monastiques

---

[1] Brian Stock, *Lecture, intériorité et modèles de comportement dans l'Europe des XI[e]-XII[e] s.*, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 33 (1990), p. 103-112.
[2] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 146-172.
[3] Saint Bernard, Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem, c. 7, § 13, in: Migne, PL 182, col. 907.
[4] Lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard, Epistolae, lib. 1, 28, in: Migne, PL 189, col. 144-145.
[5] Pierre le Vénérable, Epistolae, lib. 1, epistola 20, in: Migne, PL 189, col. 97-98.
[6] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines au milieu du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 108-114.
[7] Isidore de Séville, Sententiae, lib. 3, c. 8, § 2, in: CCSL 111, p. ****.
[8] Ibidem.
[9] De Valous, t. 1, p. VII-VIII.
[10] Berlière, o.c., p. 141.
[11] De gallica profectione domni Petri Damiani, c. 12, in: Migne, PL 145, col. 874.
[12] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 61.
[13] Grégoire VII, Registrum, lib. 8, epistola 10, in: Caspar, p. 529.

Comme tout monastère bénédictin, l'abbaye de Moissac connaît une différenciation des tâches nécessaires à la bonne marche de la maison. Il est cependant à remarquer (nous l'avons déjà relevé) que ces offices n'existaient pas encore sous l'abbatiat de Durand de Bredons. Tous les actes de donation sont faits entre les mains de l'abbé Durand ou d'un moine; aucun office n'est mentionné. Du temps de Durand, lorsque la communauté ne comptait que quelques dizaines de moines, l'organisation de la vie quotidienne n'exigeait sûrement pas de fonctions spécifiques. J'y vois aussi la preuve d'une certaine simplicité, la simplicité de la vie quotidienne au monastère de Moissac, et la simplicité personnelle de Durand de Bredons. Sous l'abbatiat de Durand de Bredons, la seule mention d'offices figure dans un acte de 1066, remontant donc aux dernières années de son abbatiat.[1] On y mentionne, à part Durand, abbé de Moissac et évêque de Toulouse, un prieur nommé Bernard, un archiclave[2] nommé Etienne, et un cellérier nommé Gausfred, enfin un moine Seguin qui pourrait bien être celui que nous avons déjà rencontré peu après le décès de Durand de Bredons. Dès 1072, dès l'année où Hunaud de Layrac, ancien prieur de Cluny, formé au sein de l'organisation clunisienne, entre en fonction, les offices claustraux apparaissent avec régularité dans les chartes de Moissac. L'instauration des offices me paraît être la conséquence, d'une part, de l'augmentation numérique de la communauté, et d'autre part de la personnalité d'administrateur de l'abbé Hunaud, qui transpose à Moissac l'organigramme de Cluny. Ainsi, la fonction d'archiclave, qui existait avant l'union à Cluny et qui est mentionnée encore sous Durand de Bredons, disparaît sous Hunaud.

Dans les actes, les offices sont toujours énumérés selon un rang précis de préséance. Les officiers claustraux sont cités dans l'ordre suivant, que donne expressément l'acte de renoncement de 1097, de Gausbert de Fumel, abbé séculier:[3] 1. abbé, 2. prieur, 3. sacriste, 4. cellérier. On remarque, ensuite, au vu de la liste des offices donnée ci-dessous, que le nombre d'officiers augmente au fur et à mesure que l'on s'avance dans le XII[e] siècle.

A l'époque qui nous intéresse, les offices claustraux, tels qu'on les trouve dans les sources moissagaises,[4] sont les suivants:

L'**abbé** *(abbas)*, tel le *paterfamilias* romain, dirige l'ensemble du monastère.[5] L'accent mis sur la personnalité de l'abbé, et sur le lien personnel, presque féodal, avec l'abbé, est une particularité de Cluny.[6] Il est élu ou nommé à vie. Selon Patrice Cousin, au XII[e] siècle, "les monastères qui peuvent librement élire leur abbé sont rares".[7] Nous avons vu plus haut que Durand de Bredons avait été imposé au monastère, soit par Cluny, soit par le comte de Toulouse, peut-être même par les deux, et que l'abbé Hunaud avait été nommé par Cluny. Pour Ansquitil et Roger, nous ignorons le mode de leur désignation à la tête de l'abbaye, mais Guillaume était nommé par Cluny. Les abbés de Moissac, au siècle de son apogée, sont donc désignés par Cluny.

Le **prieur** *(prior)* est le deuxième personnage de l'abbaye. Il est désigné par l'abbé, qu'il remplace en son absence.[8] Grâce aux chartes de Moissac, nous connaissons les noms de plusieurs prieurs. Sous l'abbatiat d'Hunaud, on trouve dans la même période les noms de trois prieurs, dont deux exercent en même temps: Odger, cité de 1072 à 1076, et Aton ou Aton Raimond, cité à partir de 1074; Guillaume, cité en 1085. Sous Ansquitil, Guillaume (le même ?) est cité comme prieur jusqu'en 1097; lui succèdent Guillaume, cité en 1103; Bégon, cité de 1109 à 1114; et Bernard, cité en 1110 et en 1114. Bégon et Bernard ont donc exercé dans la même période. Sous l'abbatiat de Roger, nous trouvons encore un Guillaume en 1129, et un Bernard dans un acte sans date. L'abbé Guillaume a comme prieur un homonyme, Guillaume, mentionné deux fois vers 1135. Un Guillaume (le même ?) est prieur sous l'abbé Géraud.

[1] Doat 128, f. 77r-78r.
[2] L'archiclave était le gardien du trésor et des archives. Il représentait l'abbé ou le prieur à l'offrande de la messe.
[3] Texte dans la Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 157rb-va.
[4] Citer tous les actes où figurent des officiers claustraux n'aurait aucun sens. Je me permets de renvoyer aux chartes de Moissac, que je compte éditer dans un "Recueil des Chartes de l'Abbaye de Moissac".
[5] Sur la fonction de l'abbé, voir: De Valous, t. 1, p. 88-114.
[6] DHGE XIII, col. 49 (G. de Valous).
[7] Cousin, o.c., p. 344.
[8] Sur la fonction du grand prieur de Cluny, voir: De Valous, t. 1, p. 114-124; sur le prieur, p. 187-206.

Le **sacriste** *(sacrista)* est chargé de l'entretien de l'église, de l'organisation de la liturgie, des ornements liturgiques et du luminaire de l'église.[1] Nous ne connaissons pas de sacriste sous l'abbatiat d'Hunaud, sauf Ugo, cité dans un acte de 1105 pour avoir réalisé une transaction dans le passé (l'année 1105 est donc un terminus ad quem).[2] Sous Ansquitil, nous trouvons Hélie (Elie, *Helia)*, cité de 1097 à 1109; Pierre, mentionné en 1114. Sous Roger, les chartes nous donnent deux noms, celui de Guillaume, cité en 1125 et 1130/1131, et celui de Seguin, cité vers 1130. Sous l'abbé Guillaume, nous trouvons Guillaume de la Valetta et Pons de Monte Lanardo. Sous l'abbé Géraud, en 1140, un Guillaume (le même ?), et en 1152, un Pons (le même ?).

Le **cellérier** *(cellararius, cellerarius)* s'occupe de l'intendance, des vivres. Il est le chef de l'économie domestique.[3] Arbert est cellérier de Moissac en 1078, sous l'abbé Hunaud. Sous Ansquitil, nous trouvons Arnaud en 1101 et 1104; et Bernard dit autrefois Aldebaldi, en 1110. Sous Roger, Arnaud est cité en 1125 et en 1130/1031. S'agit-il d'Arnaud Arvei, cellérier cité sous l'abbé Guillaume, vers 1135, et sous l'abbé Géraud, en 1140 ?

Le **chambrier** *(camararius, camerarius)* est à l'origine celui qui a la charge de l'entretien des locaux. Il est en réalité l'administrateur des biens du monastère, l'économe chargé de l'administration financière.[4] Sous Hunaud et Ansquitil, l'office de chambrier n'existe pas encore, du moins il ne figure pas dans les textes. Nous le trouvons pour la première fois sous l'abbatiat de Roger, dans un acte de 1125, où figure un nommé Raimond comme *camerarius abbatis.* Sous l'abbatiat de Géraud, vers 1140, on trouve quelquefois le nom de Constantin.

L'**ouvrier** *(operarius, 'de opere')* est le maître de la fabrique de l'église, le moine chargé des travaux de construction et de l'entretien des bâtiments.[5] Sous l'abbé Ansquitil, constructeur du cloître, nous rencontrons dans cette fonction le moine Arnaud (ou Arnaud Guillaume), qui figure dans les chartes de la fin du XI[e] siècle, notamment entre 1097 et 1107 comme *Arnaldus de opere* ou *Arnaldus monachus de opere*; entre 1114 et 1126, nous le trouvons mentionné comme Arnaud Guillaume, *operarius,* ou *Arnaldus Guillelmi de opera.* Un *Raimundus de opere,* mentionné en 1129, lui succède sous l'abbatiat de Roger. Nous apprenons un peu plus tard son nom de famille ou son nom de provenance: *Raimundus de Mala Musca.* Il est mentionné dans les actes jusqu'en 1146. En 1156, il est prieur de Saint-Pierre des Cuisines à Toulouse.[6]

L'**archiviste** *(custos)* est chargé des archives. Il est en même temps **bibliothécaire** *(armarius)* et **préchantre** *(precantor)*, c'est-à-dire chef des choeurs et maître de cérémonies.[7] Nous ferons connaissance, ci-dessous, avec un célèbre titulaire de cette fonction, le moine Gérald.

L'**hôtelier** *(hospitalerius)*, gardien de l'hôpital du monastère, s'occupe du logement des pèlerins et des hôtes.[8] Sous Hunaud et Ansquitil, cet office ne figure pas dans les textes. Gauzfred est mentionné comme hôtelier dans un acte de 1123.

L'**aumônier** *(elemosinarius)* est chargé des aides à donner aux pauvres.[9] Sous les abbatiats d'Hunaud et et d'Ansquitil, il ne figure pas dans les textes. Les chartes ne nous donnent que le nom de Bernard, mentionné en 1125.

L'**infirmier** *(infirmarius)* est le garde-malades du monastère. Il soigne les frères souffrants qui couchent

---

1 Sur la fonction du sacriste, voir: De Valous, t. 1, p. 145-156.
2 ADTG, G 698 (Andurandy 5948).
3 Sur la fonction du cellérier, voir: De Valous, t. 1, p. 131-145.
4 Sur la fonction du chambrier, voir: De Valous, t. 1, p. 124-131.
5 Sur cette fonction, voir: Günther Binding, *Baubetrieb im Mittelalter* (Darmstadt 1993), p. 53-54.
6 Sur les "ouvriers" de Moissac, voir mon étude: *Arnaud Guillaume, constructeur du cloître de Moissac*, in: BSATG 120 (1995), p. 27-35.
7 Sur la fonction du préchantre-armarius, voir: De Valous, t. 1, p. 156-161.
8 Sur la fonction de l'hôtelier, voir: De Valous, t. 1, p. 166-176.
9 Sur la fonction de l'aumônier, voir: De Valous, t. 1, p. 161-166.

à l'infirmerie.[1] La *domus infirmorum* de l'abbaye de Moissac figure dans un acte de 1135/1151. L'office L'office d'infirmier est également assez récent: on ne le trouve pas sous les abbés Hunaud et Ansquitil. Un *Bernardus infirmarius* figure dans un acte dressé vers 1130.

Rapports avec l'extérieur

Tout au long du Moyen Age, l'abbaye, comme d'ailleurs toute maison clunisienne, est intégrée dans la cité, et remplit des fonctions sociales complexes et importantes: une fonction spirituelle, une fonction pastorale, et une fonction économique. Disons un mot de tous ces aspects.

La prière.

La fonction la plus importante du monastère dans la société médiévale est sans conteste la fonction spirituelle. Les moines, hommes vivant dans l'état religieux, considéré comme l'état le plus parfait, celui des *oratores,* dont la vocation première est la prière, prient Dieu pour les besoins des tous les autres hommes, au nom de tous les autres hommes. C'est leur "spécialité". Ils assurent, au nom de la société et du monde, la *laus perennis* à rendre à Dieu. Ils offrent à Dieu, en lieu et place des laïcs, les prières pour les morts. Ils offrent à ces laïcs, hommes et femmes, la possibilité d'effectuer leur *conversio.* Cette vocation est celle de tous les monastères, partout dans le monde et dans tous les temps. Mais il y a une différence essentielle: au Moyen Age, l'église fait partie intégrante d'une société chrétienne homogène.

Nous sommes abondamment renseignés sur la fonction spirituelle de l'abbaye, grâce aux nombreuses donations de biens, assorties d'obligations de prières pour les morts, que Moissac reçoit tout au long du XIe et du XIIe siècle, grâce aussi au seul nécrologe moissagais encore existant, édité par Wollasch et Müssigbrod.[2]

La topographie de l'abbaye et l'intégration dans la cité.

La topographie de Moissac, la configuration du plan de la ville, prouvent que la ville s'est formée autour de l'abbaye, comme en témoignent aussi les relations juridiques entre les deux entités, notamment la seigneurie de l'abbé sur la ville, et la présence des fonts baptismaux dans l'église abbatiale. La ville doit tout à l'abbaye, sa naissance comme sa vie économique.

On est très mal renseigné sur la configuration des bâtiments de l'abbaye au XIe siècle. En tout cas, les fouilles ont prouvé que l'église consacrée par Durand de Bredons le 6 novembre 1063 était édifiée au même endroit que l'ancienne église carolingienne.[3] Généralement, les quatre ailes d'un monastère sont disposées autour du cloître, préau central fermé: d'un côté se trouve l'église, perpendiculairement à celle-ci la salle capitulaire, parallèlement à l'église le réfectoire; puis, il y a, selon la disposition locale, le dortoir, le scriptorium et les autres bâtiments conventuels. Pour Vitruve, les chambres à coucher et les bibliothèques doivent recevoir la lumière du Levant.[4] A Moissac aussi, par analogie avec la situation dans d'autres couvents, le scriptorium a dû se trouver dans l'aile orientale du monastère, entre la salle capitulaire et la sacristie.[5] L'hypothèse est d'autant plus logique que cette disposition est imposée par les les conditions climatiques de la région moissagaise, où les fermes anciennes n'ont pas d'ouvertures au nord (côté du froid) et à l'ouest (côté du vent et de la pluie), mais sont grand ouvertes au sud et à l'est.[6] L'aile orientale du monastère de Moissac ayant été entièrement reconstruite au XIIIe siècle par Bertrand de Montaigu (1260 - 1295), comme l'affirme Aymeric de Peyrac dans sa Chronique,[7] nous ne saurons peut-être jamais où se trouvait le scriptorium.[8]

---

[1] Sur la fonction de l'infirmier, voir: De Valous, t. 1, p. 176-186.
[2] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittel-Alter Schriften, 44).
[3] Marguerite Vidal, *Fouilles de l'abbatiale Saint-Pierre de Moissac, 1961-1962,* in: BSATG 88 (1962), p. 101-108; Marcel Durliat, *L'église abbatiale de Moissac des origines à la fin du XIe siècle,* in: Cahiers Archéologiques 15 (1965), p. 155-177.
[4] Vitruve, De Architectura, lib. 1, c. 2, in: *L'Architecture de Vitruve*, trad. Ch.-L. Maufras (Paris 1847), p. 48-49.
[5] LexMA, t. 5, art. Kloster, B. Baukunst (G. Binding).
[6] Roger Dichamp, *Défense et illustration de la maison gasconne*, in: BSATG 95 (1969/1970), p. 103-122.
[7] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 166ra-vb.-Yves Dossat, *L'abbaye de Moissac à l'époque de Bertrand de Montaigu*, in: Cahiers de Fanjeaux n° 19 (1984), p. 117-151.
[8] Dufour 1972, p. 35-36.

Pour les autres bâtiments, nous trouvons quelques indications imprécises dans les chartes et les manuscrits de Moissac. Il y avait de toutes façons une grande salle capitulaire. Un acte de 1107 est dressé *in capitulo Moysiacensi.*[1] Un acte de 1135 est dressé *in capitulo de Moysiaco, in presentia totius conventus,* "dans la salle du chapitre, en présence de toute la communauté".[2] Etant donné que la communauté comptait une centaine de moines, la salle capitulaire a dû avoir des dimensions appropriées. Elle devait pouvoir recevoir entre 60 et 100 moines. L'abbaye possédait une "aumônerie" ou hospice: en 1104, un acte fut dressé *Moisiaco, in eleemosina Sancti Petri.*[3] Il y avait un cimetière: l'accord conclu à une date inconnue au cours des années 1090, avec l'abbé séculier Bertrand de Fumel, fut dressé au cimetière de Moissac: *facta sunt hæc Moysiaco in cimiterio.*[4] Un acte de donation par Guillaume Sicaire parle d'un 'bâtiment pour les malades' *(domus infirmorum)* et d'une 'maison de l'abbé' *(domus abbatis).*[5] Du temps de l'abbé Hunaud, il y avait en tout cas un oratoire *(oratorium),* qu'il faut probablement identifier avec l'église abbatiale de Durand de Bredons, dont les restes ont été retrouvés lors des fouilles, un dortoir *(dormitorium)* et un vestiaire *(vestiarium),* comme en témoigne un manuscrit moissagais écrit vers 1075, qui comporte des prières à dire en ces lieux.[6] Enfin, dans le quartier Saint-Michel, la présence d'une *Cariera de las Mounjas* (rue des Moinesses) indique peut-être la maison où logeaient les femmes converties.[7] En tout cas, le monastère était un lieu d'asile pour les malfaiteurs,[8] ce qui suppose au moins quelques locaux appropriés.

La topographie de l'abbaye est le reflet de ses rapports avec la ville. Conformément aux traditions bénédictines, observées encore de nos jours, l'église abbatiale est ouverte à tout le monde. Au XIIe siècle comme aujourd'hui, le portail est littéralement "dans la rue", accessible à tous, fidèles, pèlerins, étrangers, laïcs et clercs. Les personnes à qui s'adressent les sculptures du portail sont ce qu'on appelle aujourd'hui "le grand public". Mais ce sont les moines de l'abbaye, les constructeurs du portail, qui décident de l'iconographie. Tout comme elle le sera plus tard aux portails des grandes cathédrales gothiques, cette iconographie est forcément moralisatrice. Aux piédroits, à droite, côté du Christ, c'est la Sainte Famille (Annonciation, Visitation, Naissance de Jésus, Adoration des Rois Mages, Fuite en Egypte) qui est donnée en exemple, tandis qu'à gauche, côté de l'Antéchrist, figurent les péchés de la Cupidité et de la Luxure. En principe, ces thèmes ne concernent pas les moines qui, ne vivant pas en famille et ayant fait voeu de pauvreté et de chasteté, ne sont pas concernés par les péchés de la Luxure et de la Cupidité. Ces péchés sont si expressément mis en avant parce qu'il s'agit des péchés de l'époque, les péchés "à la mode", caractéristiques d'une période de croissance économique. Le choix, fait par les moines de Moissac, de représenter au piédroit gauche du portail la Luxure et la Cupidité ne peut être compris que comme une critique sociale des nouveaux riches de la haute conjoncture économique de la fin du XIe et du XIIe siècle. Mais ces deux péchés, *Luxuria* et *Avaritia,* sont surtout ceux que combat le plus vigoureusement la réforme grégorienne sous la forme du nicolaïsme et de la simonie. La Cupidité est représentée *trois fois* au piédroit gauche du portail: il y a d'abord l'homme chargé de sa bourse et d'un diable qui le chevauche, dans le panneau gauche; ensuite le mourant dont la bourse et le dernier souffle sont recueillis par des diables; enfin la parabole du Mauvais Riche (Luc 16,19-31) sur la frise supérieure.

Le portail appartient donc au domaine public, le cloître au domaine privé monastique. Le cloître est un endroit réservé à la méditation, à la prière et à la lecture. C'est l'espace réservé aux moines. Sur ce point, Pierre Damien, témoin éminent de ce temps, est très clair, quand il écrit aux moines de Cluny: "Qu'est-ce que le cloître, sinon un lieu fermé à toute affaire séculière ?"[9] Cela a une importance capitale capitale pour notre propos, car il faudra bien se poser la question du choix des thèmes iconographiques,

---

1 ADTG, G 688 (Andurandy 5236).
2 ADTG, G 569 II, f. 12v.
3 Doat 128, f. 297r-299r.
4 Doat 131, f. 302r-303v.
5 ADTG, G 569 II, f. 7v.
6 Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45, f. 243. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66]; Jean Dufour, *Les manuscrits liturgiques de Moissac*, in: Cahiers de Fanjeaux n° 17 (1982), p. 124-125.
7 A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 1 (Paris 1870), p. 41.
8 AM Moissac, AA 1, "Livre de la Charte": coutumes de Moissac, dites "charte de Gausbert de Fumel", art. 49; édition: A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 1 (Paris 1870), p. 90.
9 Pierre Damien, Lettre aux moines de Cluny, liber VI, Epistola 5, in: Migne, PL 144, col. 381.

tant au tympan qu'au cloître, et de la pensée théologique dont il se nourrit. Endroit de silence, où l'on n'entend que le clapotis de l'eau de la fontaine et le chant des grillons, permettant aux moines de s'asseoir, de déambuler, de s'abriter, de se protéger des ardeurs du soleil estival du Midi, et de la lourde chaleur humide du mois d'août, ou de s'abriter de la froide bruine de l'hiver moissagais, pour lire l'Ecriture et étudier les Pères de l'église, les méditer, les ruminer sans relâche, et la nuit venue, d'admirer les splendeurs du ciel étoilé. D'après le témoignage de Pierre Damien, le cloître de Cluny – ce qui vaut pour Cluny, vaut pour Moissac – est un jardin de silence: "Faut-il souligner combien on y respecte la clôture du cloître et qu'on y observe le silence ? Sauf nécessité absolue, on évite les passages. Personne n'ose ouvrir la bouche pour parler si ce n'est pour répondre à une question".[1] Dans le cloître, on s'adonne à la lecture: Udalric, moine de Cluny à la fin du XI[e] siècle, contemporain de la construction du cloître de Moissac, détaillant l'horaire de la journée monastique, raconte qu'après les vêpres les moines s'assoient dans le cloître pour lire, jusqu'à la sonnerie de la cloche qui marque l'heure de la collation.[2]

Bien entendu, plus l'abbaye compte de moines, plus le calme est difficile à observer. Même si les moines ne parlent pas, les fréquents passages tant des moines que du personnel ne favorisent pas la concentration des lecteurs. Le Cluny des XI[e] et XII[e] siècles, avec ses 300 moines, ne peut garantir une ambiance de silence méditatif qu'au prix d'une stricte discipline. Les Statuts de la congrégation de Cluny, rédigés par Pierre le Vénérable au XII[e] siècle, demandent aux moines d'éviter les allées et venues dans le cloître: "Il est ordonné que personne, qu'il soit clerc ou laïc, ne doit entrer dans le cloître et dans les bâtiments conventuels, si ce n'est pour un travail précis, soit pour faire visiter la maison, comme il sied à des hôtes, soit pour soigner les malades alités dans l'infirmerie. La raison de cette mesure est qu'il y a dans le cloître un va-et-vient si fréquent des clercs, des laïcs, mais surtout du personnel, pour toutes sortes de raisons, qu'on croirait le cloître transformé en une voie publique. En plus, par ses allées et venues, le personnel ne se distingue pratiquement plus des moines".[3] Nous comprenons fort bien la sage sage mesure de Pierre le Vénérable. Il fallait réserver le cloître aux moines, pour qu'ils puissent y lire et méditer.

L'histoire nous apprend que c'en est surtout fini de la tranquillité du cloître quand des pèlerins commencent à fréquenter les lieux. Les pèlerinages aux sanctuaires monastiques, là où ils existent, troublent passablement le calme. Certains abbés sont obligés de prendre des mesures énergiques: à la Chaise-Dieu, où l'afflux de pèlerins est tel que les moines sont empêchés de réciter l'office, on doit fermer les portes.[4] A propos de tels incidents, Aymeric de Peyrac rappelle les problèmes survenus au monastère de Grandmont, où l'afflux de pèlerins sur la tombe de saint Etienne, fondateur du monastère, était devenu tel que les moines en étaient fortement troublés dans leur tranquillité. L'abbé adressa alors directement aux reliques de saint Etienne des menaces très claires: "Veux-tu, par tes miracles, nous détourner de la voie étroite vers la voie large, et créer un marché commercial? Veille à ce que tu ne fasses pas des miracles qui rehaussent ta sainteté, mais qui détruisent notre humilité. Veille à ne pas pourvoir à ce point à ton honneur, que tu oublies notre salut ! Car s'il en était autrement, nous te l'avons dit aussi par l'obéissance que nous t'avons promise, nous affirmons fermement que nous enlèverons tes ossements d'ici et que nous les jetterons dans le fleuve".[5]

L'abbaye de Moissac a connu des problèmes identiques. Le récit de la piscine du monastère envahi par des lépreux, du temps de l'abbé Ansquitil, n'est qu'une légende inventée par Jules Marion suite à une mauvaise interprétation de la Chronique d'Aymeric de Peyrac, et répétée depuis lors sans le moindre sens critique par tous les auteurs ayant écrit sur Moissac.[6]

Au XV[e], l'abbaye de Moissac apprend à ses dépens que la non-observance de la clôture monastique mène tout simplement à la fin de la vie bénédictine. Nous savons par un procès du XV[e] siècle, puis par le procès qui aboutit à la sécularisation de 1626, que le cloître de Moissac était ouvert à tout le monde,

---

[1] De gallica profectione domni Petri Damiani, c. 12, in: Migne, PL 145, col. 873.

[2] Udalricus, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii, lib. I, c. 41, in: Migne, PL 149, col. 687: "sedemus in claustro ad lectionem .." Cf. J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, in: RHE 57 (1962), p. 800.

[3] Statuta Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis, art. 23, in: CCM, VI, p. 60.

[4] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 261-262.

[5] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 162ra.

[6] Voir mon étude: *La légende de la source miraculeuse de l'abbaye de Moissac, ou: comment correctement lire Aymeric de Peyrac*, in: BSATG 120 (1995), p. 37-47.

hommes et femmes, pour permettre l'accès à la fontaine du Griffoul ou à la chapelle Saint-Ferréol.[1] Les témoins laïcs du procès de 1456 connaissaient fort bien les lieux, pour y être venus fréquemment. Ils précisaient même qu'il se passait de drôles de choses entre de jeunes moines et certaines belles Moissagaises.[2] Sous prétexte qu'il n'y avait pas assez de puits en ville pour tous les habitants et pour la lutte contre les incendies,[3] les Moissagais avaient libre accès au cloître. L'entrée se faisait par la porte encore existant dans l'angle nord-ouest du cloître, donnant sur l'ancienne Rue de l'Abbaye (aujourd'hui sur la nouvelle salle d'entrée). Plus tard, on venait au cloître pour visiter les chapelles claustrales. L'un des témoins du procès de sécularisation en 1625, maître Guilleaume de Parrier, déclare que les "Relligieux sont souvent molestez et inquietez en ce qui est de leur repos et silence monasticque a cause de quelques chappelles quilz ont dans leur Cloistre entre autres de Sainct Ferreol ou abordent grande quantite de peuple de l'un et lautre sexe qui y couchent mesme la nuict".[4] On imagine aisément que les moines, dans ces conditions-là, ne trouvent plus dans le *claustrum* le hâvre de paix et l'ambiance méditative qu'ils sont en droit d'y attendre. Pierre Damien, le moine Udalric et Pierre le Vénérable ont bien raison de souligner la nécessité de la clôture et du silence dans le cloître.

Le travail pastoral.

Nous ne possédons que peu de renseignements directs sur le travail pastoral des moines de Moissac. Au XIe siècle, en règle générale, le nombre de paroisses desservies par des moines reste très limité; c'est la tendance générale à cette époque.[5]

Pourtant, Moissac semble avoir déployé une intense activité paroissiale. D'abord, l'église abbatiale elle-même a toujours été l'église baptismale et paroissiale de la ville. Elle l'était en tout cas au XVe siècle, quand, lors de la reconstruction complète de l'église, on aménagea dans la nef, domaine des laïcs, séparé du choeur des moines par un jubé, une chaire à prêcher, dont l'accès du prédicateur se faisait par le cloître.[6] Elle l'était encore au XVIIe, quand la paroisse utilisait la nef de l'abbatiale, cependant que les les chanoines occupaient le choeur, les deux parties de l'église étant séparées par un jubé[7]; les fonts baptismaux se trouvaient à l'extrémité occidentale de la nef, près de l'entrée.[8] Apparemment, les moines moines n'ont jamais eu l'idée (ou n'ont pas eu la place) de construire une église paroissiale indépendante, voire contiguë, formule que l'on voit appliquée ailleurs.

Quant aux charges paroissiales hors de la ville de Moissac, les chartes nous fournissent les noms de plusieurs moines desservant des églises appartenant à l'abbaye. Ils étaient appelés obédienciers. Une "obédience" indique toute fonction assignée à un religieux par ses supérieurs, plus précisément l'administration d'une paroisse[9]; l'*obedientiarius* ou obédiencier était donc un moine ayant la charge d'une paroisse. Les chartes de Moissac nous donnent les noms suivants des obédiences et des obédienciers[10]:

Bioule:	Raimond, mentionné de 1107 à 1120.
Boudou:	Hélie, sacriste, fin XIe siècle. Bertrand, fin XIe siècle. Guillaume de la Valeta, début XIIe siècle. Gauthier, XIIe siècle. Raimond, mentionné en 1152.

[1] Voir mon étude: *La fontaine du cloître de Moissac,* in: BSATG 110 (1985), p. 115-122.
[2] ADTG, G 560, f. 53.
[3] ADTG, G 560, f. 4.
[4] ADTG, G 576, f. 194.
[5] Ursmer Berlière, *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen-âge,* in: Revue Bénédictine 39 (1927), p. 227-250, 340-364; J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny,* in: RHE 57 (1962), p. 406-407; Cf. Moissac et l'Occident, p. 54, intervention de J. Hubert; Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique* (Paris 1956), p. 354.
[6] Voir mon étude: *Les chapelles de l'abbaye de Moissac au XVIIe siècle,* in: BSATG 111 (1986), p. 101-105.
[7] Ibidem, p. 97-105.
[8] ADTG, G 581, f. 109: "Et au fonds de Ladite Esglise Nous aurions trouvé les fonts baptismaux".
[9] R. Naz, *Dictionnaire de Droit Canonique*, t. 6 (Paris 1957), col. 1045.
[10] Citer tous les actes où figurent des obédienciers n'aurait aucun sens. Je me permets de renvoyer aux chartes de Moissac, que je compte éditer dans un "Recueil des Chartes de l'Abbaye de Moissac".

Escatalens: Richard, cité de 1101 à 1107 comme obédiencier de la paroisse Saint-Julien d'Escatalens.
Seguin, vers 1115/1135.

Gandalou: Arnaud Guillaume, mentionné en 1109.[1]

Rogonag: Gausbert Arnaud.

Saint-Loup: Bernard, moine de Moissac, mentionné en 1119.

Saint-Martin-Belcasse: Oddon, début XII[e] siècle.

Saint-Nicolas: Raimond Saumaironi, mentionné vers 1135.

Saint-Pierre de l'Herm: Raimond, mentionné du temps de dom Ansquitil.

Mais l'abbaye, par la possession de dizaines de prieurés, qui tous administraient des paroisses et des églises annexes, a dû compter beaucoup plus d'obédienciers que ces quelques noms fournis par nos chartes. En tout cas, l'institution des obédiences était assez importante pour que les coutumes de Moissac, appelées improprement 'Charte de Gausbert de Fumel', du début du XII[e] siècle, divisent les moines de Moissac en deux groupes. Il y avait d'une part (art. 43) les obédienciers qui habitaient dans une obédience en dehors de Moissac *(alcu monge obediencier d'alcuna obediencia, que sia fora lo borc de Moyssach),* et d'autre part (art. 44) les moines cloîtrés qui habitaient au monastère de Moissac *(monges claustriers que estan el mostier Sanh-Peire).* Il est à remarquer qu'en 1197, lors de la rédaction de nouvelles coutumes, sous Raymond VI, comte de Toulouse, ces deux articles sont supprimés.[2] Le système des obédiences avait vécu. Du moins, sous ce nom. Car l'abbaye de Moissac a toujours essaimé dans le travail pastoral. Nous détaillerons, dans le prochain chapitre, les dépendances de l'abbaye. Bien que nous n'ayons que peu d'indications directes dans les textes, il est plus que probable que la plupart de ces prieurés, petits et grands, et même les celles de deux ou trois moines, assumaient des charges pastorales.[3] Nous y reviendrons au prochain chapitre.

Toujours dans le but de participer au mieux à la tâche pastorale de l'église, les moines ne refusaient pas les postes de responsabilité. On trouve beaucoup de moines noirs dans des fonctions épiscopales; nous parlerons tout à l'heure du moine moissagais Gérald, devenu évêque de Braga. Vers 1100, la moitié des évêques en France sont d'anciens moines.[4] Nous reconnaissons là l'une des conséquences de la réforme grégorienne: la réforme du clergé séculier est faite par ceux sur lesquels l'église peut compter le plus, les réguliers.

Le travail pastoral de l'abbaye se concrétise enfin dans la traditionnelle hospitalité, surtout à l'égard des pèlerins. Moissac est un important relais sur l'une des grandes routes de Compostelle, celle partant du Puy-en-Velay. Les moines se sont toujours acquittés de leur tâche d'accueillir les pèlerins, les voyageurs et les pauvres, car ainsi firent toutes les maisons clunisiennes de France et d'Espagne. De très rares textes nous renseignent sur la présence ou le passage de pèlerins. Dans l'acte du 27 décembre 1097, scellant l'accord entre l'abbé Ansquitil et l'abbé séculier Gausbert de Fumel, figure un article concernant la protection des pèlerins: *"que tous les pèlerins* (romerii) [..] *aient pleine sûreté et paix"*.[5] Les tribunes latérales, aménagées au-dessus des chapelles de la nef de l'église, accessibles par deux escaliers donnant dans la nef de l'église, semblent avoir été construites pour coucher les pèlerins de passage.

---

[1] Cet Arnaud Guillaume n'est autre que l'*operarius* de l'abbaye. Voir ci-dessus, p. 137-138.
[2] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 1 (Paris 1870), p. 113.
[3] Dom Jacques Dubois, *La vie des moines dans les prieurés du Moyen Age*, in: Lettre de Ligugé, 133 (1969).
[4] Dominique Barthélemy, *L'ordre seigneurial* (Paris 1990 = Nouvelle histoire de la France médiévale, 3), p. 163.
[5] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 157rb-va.

L'économie de l'abbaye.

Les entreprises économiques de l'abbaye sont modestes. Si Moissac a créé, fin XIe - début XIIe siècle, quelques *salvetats* ou sauvetés, étudiées par Charles Higounet,[1] son activité économique n'a rien de commun avec le dynamisme que déploieront plus tard les Cisterciens, véritables agronomes de l'Europe. Les sauvetés de Moissac sont Belmont, qui restait à l'état embryonnaire; Sieurac, qui ne réussit pas davantage, mais donna lieu à la création du prieuré de Saint-Maffre; La Salvetat-Majuze, appelée plus tard La Salvetat-Belmontet; La Salvetat-du-Saint-Sépulcre, aujourd'hui La Salvetat-Lauragais; et Saint-Nicolas-de-la-Grave. Ces dernières sauvetés ont pleinement réussi.[2]

Quant à l'économie de l'abbaye elle-même, elle connaît deux mutations profondes: son rattachement à Cluny en 1048, et les suites de la réforme grégorienne et de la réforme monastique, à l'orée du XIIe siècle.

Quand Moissac est rattaché à Cluny, en 1048, nous l'avons constaté à la fin du premier chapitre, l'abbaye est un établissement modeste, possédant une douzaine d'églises, une abbaye dont les biens rayonnent tout au plus à quelque 40 kilomètres autour de Moissac, et dont l'économie est essentiellement agricole. Mais dès l'union à Cluny, Moissac reçoit une telle quantité de biens et de revenus que son économie en est profondément bouleversée. Sous Durand de Bredons, d'abord, les donations de biens divers continuent d'affluer: terres, vignes, villas, alleus, en tout une dizaine de donations. Mais on reçoit surtout des églises et des abbayes: plus de 20 églises et quatre abbayes. Le nombre de biens spirituels montre l'importance que Moissac va avoir dans la réforme et la récupération des biens ecclésiastiques. Sous l'abbatiat d'Hunaud, une quinzaine de donations sont des alleus, des mas, des honneurs, des prés, des vignes et autres possessions. Mais plus importante est la donation d'une vingtaine d'églises et de sept abbayes. Sous l'abbé Ansquitil, les biens divers continuent d'affluer. Il s'agit d'abord d'une vingtaine de donations diverses. Mais on retiendra surtout une trentaine d'églises et une abbaye. Quant aux donations d'églises – nous y reviendrons au prochain chapitre –, elles ont un côté spirituel (pastorale et charge d'âmes) et un côté temporel (revenus des dîmes et des célébrations).

Sous les trois premiers abbés clunisiens de Moissac, le mouvement est très nettement à sens unique. Moissac reçoit des donations, mais n'aliène jamais ses possessions. Sous l'abbatiat d'Hunaud, pour la première fois, est faite une donation allant dans l'autre sens: Hunaud cède à Vivien, prêtre, la colline de Camalières, à condition d'y bâtir une église.[3] A partir du début du XIIe siècle, ce mouvement dans l'autre sens va marquer plus nettement l'économie de l'abbaye. Dès le début de ce siècle, nous trouvons les premières notices et listes d'engagements: l'abbaye cède des biens à des particuliers, contre une somme déterminée, et pour une période allant de la fête de Tous les Saints à une autre fête de Tous les Saints *(de missa Omnium Sanctorum usque ad aliam missam Omnium Sanctorum*; en occitan: *de Martror e Martror).* Le XIIe siècle est celui du tarissement des grandes acquisitions, spécialement d'églises (d'abord autour de Moissac, ensuite autour des dépendances). Le début de ce siècle marque le passage de l'acquisition à la gestion: l'abbaye gère son patrimoine acquis en majeure partie durant la seconde moitié du XIe siècle, et commence à en tirer les revenus par des engagements et des *oblias.* C'est le passage à une économie monétaire, qui connaît aussi la dépréciation de l'argent et l'établissement de taux de "change" variables; quelques actes en font expressément état.[4]

Sous l'abbé Roger, une douzaine de donations de biens sont encore faites à Moissac, contre seulement huit églises et une abbaye. Par contre, les chartes établies sous son abbatiat nous donnent les premiers actes et les premières listes d'engagements, qui prouvent que l'abbaye fait fructifier son capital. Sous l'abbé Guillaume, Moissac reçoit encore une petite dizaine de biens, mais ne reçoit plus d'églises. Sous Géraud, quatre donations de biens, et trois églises. L'arrêt des donations d'églises montre

---

1 Charles Higounet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-194.

2 Sur ces lieux, voir les notices au chapitre 4 de cette Première Partie.

3 ADTG, G 680 (Andurandy 5515).

4 Acte dressé vers 1110/1120, concernant la donation de Notre-Dame-d'Alem: "Si vero contigerit aut superius memoratae Aginensis monetae mutetur, ita redditio denariorum compensetur, ut marcus argenteus pro solidis triginta reddatur, aut si hoc facere noluerint redimentes, reddant supradictos ducentos vel etiam centum solidos ex meliori moneta, quae in hac Moisiacensi villa publice percurrit"; acte de 1125, concernant l'engagement de l'abbatiat séculier, Doat 129, f. 5r-6v: "...quod si etiam moneta Morlanorum aliquantulum vilesceret ..."; acte de 1130, concernant l'engagement d'un four, ADTG, G 556 (Marqué: N° 639): "... vel si interim moneta mutaretur ...".

qu’au début du XIIe siècle, le mouvement de restitution de biens ecclésiastiques est achevé.

* * *

Les activités externes montrent que le monastère n’est aucunement isolé de la société. Il vit en osmose avec la cité et avec le monde, sans pour autant s’y fondre, car restant résolument contemplatif. L’abbaye a une face externe et une face interne. La face interne est la plus importante.

Aussi, les conclusions de ce chapitre ne sont, à vrai dire, pas révolutionnaires. L’abbaye de Moissac est un établissement monastique, rassemblant des hommes qui vivent un idéal religieux de prière et d’étude, qui s’y consacrent pleinement et qui dès lors ne participent qu’avec retenue à la vie politique et économique. Ils ne recherchent ni la puissance ni la gloire, mais seulement le silence méditatif du cloître. Ils ont fait le choix proposé par le psaume 84(83), verset 11: “Puisqu’un jour dans tes parvis en vaut plus de mille, j’ai choisi: plutôt rester au seuil de la maison de mon Dieu que de loger sous les tentes des infidèles”.

Au bout d’un cheminement intellectuel, qui se déroule à Moissac à l’époque de son apogée, favorisé par la réforme grégorienne dont l’un des effets pervers est l’accentuation de la cléricalisation de l’église, les moines sont confirmés dans leur perception de deux mondes: le monde extérieur, ennemi, bruyant, matériel, courant après les vanités, gouverné par le Prince des Ténèbres; et le monde intérieur, celui de l’abbaye, du calme du scriptorium, de l’atmosphère sacrée de l’église avec sa liturgie céleste, faite de psalmodies grégoriennes et de lectures. Conséquence perverse de la réforme grégorienne, la pensée monastique de ce temps opposera de plus en plus nettement les deux mondes. Les figures grimaçantes, exprimant dégoût et répulsion, que l’on voit sur les modillons de la corniche tout autour du clocher, apotropaïques, marquent-elles cette frontière entre l’attirance et la répulsion, le monde du beau et le monde du laid, l’abbaye et le siècle, l’intérieur et l’extérieur, entre le profane et le sacré ? Serait-ce une forme de dualisme ? Nous y reviendrons dans la Deuxième Partie de cette étude.

Chapitre 4

Les dépendances de l'abbaye au Moyen Age

Depuis les temps les plus reculés où l'abbaye de Moissac est attestée dans les sources historiques, elle reçoit des donations de biens. Le premier document d'archives est précisément une donation, celle de Nizezius, remontant à mai 680.[1] Régulièrement, l'abbaye reçoit des alleus, des terres, des vignes, des bois, qui viennent enrichir son temporel et ses revenus. Mais elle reçoit aussi des églises. Il faudra donc se poser la question des activités pastorales de notre monastère. Enfin, à partir de l'union à Cluny, Moissac reçoit des monastères, des abbayes et des prieurés, en vue de leur réforme dans l'esprit clunisien et grégorien. Moissac arrive à rassembler un grand nombre de dépendances, qui tantôt font partie de son temporel et ne comptent que pour les revenus, tantôt rentrent dans le cadre de la réforme de l'église, et ne rapportent pas le moindre *solidus* à Moissac. Il faudra donc se poser la question du statut exact de ces "dépendances".

Si les donateurs avaient d'excellentes raisons de faire des donations, on ne soulignera jamais assez leur générosité. Mises à part des considérations d'intérêt personnel bien compris, les donations témoignent du nouvel esprit authentiquement religieux, qui est celui de l'époque de la réforme grégorienne.[2] Le succès de la réforme grégorienne, la réussite de la réforme monastique, témoignent d'un phénomène général de l'évolution des idées, et d'un changement des mentalités. Le temps était tout simplement mûr.

S'il faut toujours tenir compte d'une part de rhétorique, les préambules des actes de donation prouvent que les sentiments les donateurs sont bien sincères. Car il faut avoir de solides raisons pour faire des donations si importantes. Il faut avoir de solides raisons pour faire don d'une grande partie de ses biens immobiliers. La propriété d'une église constituait un excellent placement, pour parler en termes modernes, voire une véritable fortune. Une église fournissait à son propriétaire les revenus plus que confortables de l'*ecclesiasticum,* droits précisés par exemple dans l'acte de donation de Saint-Loup en 1085: *oblationes videlicet, decimas, pænitentias atque sepulturas*: les revenus des offrandes, les dîmes, l'argent des pénitences et les droits d'enterrement.[3]

Un certain nombre d'actes mentionnent les raisons qui ont poussé les donateurs à se dessaisir de leurs riches propriétés et de leurs revenus. Certains expriment des sentiments de culpabilité, en raison de la possession, ressentie désormais comme immorale, de biens d'église.[4] D'autres se rendent compte de la contingence des choses terrestres. Ils cherchent l'assurance d'être inclus dans les prières de la communauté monastique, surtout après la mort. D'autres enfin nourrissent un regard critique sur la société, voire une conscience eschatologique. Pourquoi s'attacher à des biens que l'on est obligé, à sa mort, d'abandonner ? Aussi, les actes de donations ne sont pas de simples actes juridiques, ils disent bien davantage: ce sont des témoignages de foi. Les donateurs s'engagent personnellement à soutenir la réforme de l'église et à changer leur vie. Dans de nombreux actes de donation de cette époque s'expriment de profonds sentiments de pénitence. Le nombre de donations prouve que la réforme grégorienne constitue une véritable réussite, dans le sens qu'elle a changé les mentalités. C'est par humilité et détachement que Deusdedit, abbé de Rodez, fait don de l'abbaye de Vabres en 1062. Il déclare qu'il le fait pour obtenir l'absolution de ses péchés et des péchés de ses parents, notamment en

---

[1] ADTG, G 570.

[2] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 132: "One of the main features of European history in the central Middle Ages was the religious revival and the inspiration it received from monasticism, which, in turn, was immensely favoured because of its close association with popular lay piety".

[3] Doat 128, f. 193r-194v.

[4] Joseph Avril, *Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes (Xe-XIIIe s.),* in: RHE 85 (1990), p. 20.

raison de la vente simoniaque de l'abbaye de Vabres. Il fait humblement pénitence.[1] Adémar, vicomte de Toulouse, fait une donation *"poenitentia motus"*.[2] Des hommes mariés se font moines à l'abbaye de Moissac, avec l'accord de leurs épouses et de leurs enfants ! En 1059, Seguin de Pestillac, l'un des deux donateurs de l'église de Duravel, devient moine à Moissac, avec l'approbation de son épouse et de ses fils.[3] En 1074, les vicomtes Armand, Adémar et Pons donnent l'église de Saint-Saturnin de *Siurag* (Sieurac) dans le Quercy.[4] L'un des donateurs, Pons, deviendra moine plus tard, comme il est précisé dans une clause rajoutée à l'acte. Quelques années plus tard, en 1083, quand Armand et Adémar font une nouvelle donation, Pons n'est plus avec eux: il est moine. Les deux vicomtes donnent alors aux abbés de Cluny et de Moissac un lieu sous le château de Bruniquel (*Brunichildum castrum*), situé entre la Vère et l'Aveyron.[5] En janvier 1081, Bernard de Narces devient moine au monastère de Moissac avec l'accord de son épouse Pétronille et de ses fils, et il fait don d'un bien foncier.[6] En 1097, Arnaud Guillaume de Pradella se fait moine *ad finem,* avec l'accord de son épouse.[7] Vers 1125, c'est toute une famille: Grimald de Gaujac fait une donation, devient moine, tout comme son fils Bertrand, et il demande à recevoir aussi son épouse et ses autres fils, quand ceux-ci en feront la demande.[8]

A la fin du XIe et au début du XIIe siècle, on relève plusieurs cas de conversions de femmes, qui deviennent *monachœ* ou *moniales* à Moissac, pour trouver une sépulture en l'abbaye, et pour pouvoir bénéficier de la prière des moines. On ignore tout de ces éventuelles admissions de moniales, mais on imagine bien une maison à Moissac où ces saintes femmes habiteraient en communauté. Le fait que leurs noms figurent dans les obituaires prouve qu'elles font partie de plein droit de la communauté monastique de Moissac.[9]

Il y a, là encore, un parfait parallèle avec la situation de Cluny qui, à la même époque, reçoit de nombreuses donations faites par les laïcs et bénéficie de l'esprit religieux du temps: volonté de s'assurer la prière des moines, de racheter une faute ou d'obtenir l'enterrement dans le cimetière monastique.[10] A Cluny aussi, le temporel s'est considérablement accru tout au long du Xe et du XIe siècle, pour stagner au XIIe siècle.[11]

L'étude du temporel de Moissac soulève d'abord un problème général. Il n'est pas facile de déterminer avec certitude l'étendue des dépendances d'une maison religieuse au Moyen Age. D'abord, il s'agit de bien distinguer le temporel (bois, terres, vignes, fermes, manses), acquis pour subvenir aux besoins matériels de la maison et procurer des revenus au monastère, de ses dépendances acquises dans un but religieux, en vue de la réforme. En outre, non seulement le statut de ces différentes dépendances est souvent incertain, mais encore il est soumis à des renversements subits, à des changements fréquents et à des évolutions.

En 1109, l'abbé Pons de Cluny distingue trois types de dépendances: *abbatiœ*, *prioratus* et *cellœ,* dirigées respectivement par des *abbates,* des *priores* et des *decani.*[12] On comprend aisément que les problèmes sur lesquels bute l'historien par manque de documents, ne concernent pas tant les grandes maisons, mais les petites dépendances, les celles, qui ne sont souvent que des hermitages de deux ou trois moines, qui n'ont pas laissé d'archives. L'abbaye de Cluny possède beaucoup de dépendances *(cellœ)* ne comptant que deux ou trois frères. Quand Hugues de Cluny institue, pour Cluny et pour tous

---

[1] ADTG, G 677 (Andurandy 5514).
[2] Doat 128, f. 85r-86v.
[3] Doat 128, f. 48r-51r.
[4] ADTG, G 669 (Andurandy 5238). Andurandy se trompe en lisant 1064. La localisation de Sieurac pose problème. Certains auteurs le situent à Nègrepelisse, d'autres dans les environs de Bruniquel. C'est sûrement une sauveté projetée, mais jamais réalisée.-Jean Dufour, *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XIIe siècle* (Paris 1989), situe la donation à Cieurac, canton Lalbenque, département du Lot ! Comme l'a démontré D'Alauzier, Saint-Sernin de Sieurac est la paroisse qui devint plus tard Saint-Maffre: M. d'Alauzier, *Le prieuré de Saint-Maffre à Bruniquel,* in: BSATG 76 (1949), p. 26-37.
[5] ADTG, G 667 (Andurandy 5239).
[6] Doat 128, f. 160r-161r.
[7] Doat 128, f. 253r-254v.
[8] ADTG, G 569 II, f. 3r.
[9] Lire sur la question des conversions de femmes: Axel Müssigbrod, *Frauenkonversionen in Moissac,* in: Historisches Jahrbuch 104 (1984), p. 113-129.
[10] Hunt, o.c., p. 69.
[11] Hunt, o.c., p. 67.
[12] Dom G. Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, t. 1 (Paris 1965), p. 18-19.

les monastères soumis à Cluny, la fête de tous les défunts de l'ordre, il précise qu'à cette occasion toutes les maisons doivent nourrir douze pauvres, sauf les *cellæ* où ne demeurent que deux ou trois frères.[1]

Il y en avait davantage qu'on ne l'imagine. Les petites dépendances ont dû être très répandues. Dom Jacques Dubois remarque que les moines d'une abbaye ne vivent pas tous dans la maison-mère. Au XIe et XIIe siècle, partout en France, l'expansion des prieurés ruraux est telle, que les moines qui les habitent sont plus nombreux que ceux qui résident dans les grandes abbayes.[2] Un grand nombre de dépendances sont peuplées de moines qui y passent un temps plus ou moins long, parfois leur vie entière. Ces dépendances, prieurés, et celles se cachent dans les chartes sous des dénominations diverses: églises, *villæ*, obédiences voire monastères. Si leur histoire est très mal connue, ces petits prieurés et celles jouent un rôle très important dans l'histoire monastique et religieuse. Leurs tâches sont multiples: elles assurent à la maison-mère une source de revenus; elles se chargent de l'administration des domaines; elles assurent l'hospitalité des voyageurs et des pèlerins; elles exercent dans certains cas (mais le phénomène est très mal connu) un ministère pastoral.[3] Quant au dernier point, nous avons vu au chapitre chapitre précédent que les chartes de Moissac nous donnent quelques indications sur les obédienciers.

On comprend dès lors pourquoi, à Cluny, les statuts des différentes maisons et leurs relations avec la maison-mère ne sont point uniformes, voire mouvants ou parfaitement flous.[4] On ignore, à des centaines centaines près (!), le nombre exact de dépendances de Cluny.[5] Y en avait-il plus de 1.200,[6] 1.184, 1.038 1.038 ou 790[7] ? Cluny possède beaucoup de petites communautés de 2 à 4 ou de 4 à 8 membres.[8] Quel est leur statut ? En règle générale, peu de choses sont réglées à propos des relations entre Cluny et ses dépendances: il y a souvent un vide juridique quant à leurs statuts. Seules les chartes nous fournissent des détails.[9] Donc, pas de projet préconçu, aucune organisation structurée, aucune systématisation.[10]

Il y a en outre une perpétuelle évolution. Certaines maisons, tout en ayant fait l'objet d'une donation à Cluny, reprennent leur indépendance; d'autres conservent leurs liens avec l'abbaye-mère jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Selon les cas, le degré de dépendance à Cluny est très divers: certaines maisons payent un cens, généralement peu important, d'autres ont des liens plus serrés.[11] Les relations entre Cluny et ses abbayes et prieurés dépendants sont surtout d'ordre spirituel et administratif. Souvent, elles ne comportent que le choix de l'abbé. Il n'y a donc pas de système préétabli, et l'on ne peut rien généraliser.[12] Il semble d'ailleurs que Cluny tenait avant tout à se réserver le choix de l'abbé ou du prieur. C'était, nous l'avons vu, la *conditio sine qua non* pour l'union d'une maison, parfois même la seule condition.

Pour Moissac, la gestion des dépendances et du temporel n'a pas dû être bien différente de ce que nous constatons à Cluny ou de ce que nous montre l'histoire générale du monachisme. Les relations avec les abbayes et les prieurés sous sa houlette semblent être plutôt lâches, se limitant à une sorte de parrainage spirituel. Les petits prieurés, par contre, ainsi que les églises campagnardes, surtout celles situées à la campagne autour de Moissac et les églises rurales autour des grands prieurés, étaient liés beaucoup plus étroitement, d'autant qu'ils constituaient pour l'abbaye-mère une importante source financière. En retour, ils profitaient du rayonnement pastoral et culturel de Moissac, grâce au réseau des obédiences et des petits prieurés.

Quant au statut juridique des dépendances de Moissac, on y relève le même flou qui caractérise les relations de Cluny avec ses dépendances. Pendant les abbatiats de Durand et d'Hunaud, beaucoup de donations sont faites aux ***deux*** abbayes, Moissac et Cluny, en présence des deux abbés ou seulement de

[1] Charvin, o.c., p. 17.
[2] Dom Jacques Dubois, *La vie des moines dans les prieurés du Moyen Age*, in: Lettre de Ligugé, 133 (1969), p. 10.
[3] Dom Jacques Dubois, *Les moines dans la société du Moyen Age (950-1350),* in: Revue de l'Histoire de l'Eglise de France 60 (1974), p. 5-37; Jacques Dubois, *La vie des moines dans les prieurés du Moyen Age*, in: Lettre de Ligugé, 133 (1969), p. 10-33.
[4] Marcel Pacaut, *L'ordre de Cluny (909-1789)* (Paris 1986), chap. IX, p. 307-344.
[5] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hughes 1049-1109* (Londres 1967), p. 5-6.
[6] Dom G. Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, t. 1 (Paris 1965), p. 1.
[7] Pacaut, o.c., p. 314-324.
[8] Pacaut, o.c., p. 319-320.
[9] Hunt, o.c., p. 38; Pacaut, o.c., p. 324-344.
[10] Hunt, o.c., p. 154-161.
[11] Hunt, o.c., p. 77.
[12] Hunt, o.c., p. 161-169.

l'un d'eux. L'archiviste consciencieux, s'interrogeant toujours sur la tradition diplomatique des textes, vérifiera si l'acte de donation est conservé dans les archives des deux abbayes, ou de l'une seulement des deux. On tiendra toutefois compte du fait que les cartulaires de Moissac sont perdus. Quand Geraldus de Castello Marino donne à Cluny *et* à Moissac deux manses sis à Bradil, l'acte est dressé devant l'abbé Hunaud de Moissac, et inscrit à Moissac et à Cluny.[1] Pareillement pour l'église de Sainte-Marie de Cubières qui est donnée à Cluny *et* à Moissac.[2] Lézat est donné à Cluny seul, mais appartient à à Moissac.[3] Eysses, en 1067, est donné à Cluny, "pour être régi selon l'ordre de Cluny", mais doit être rattaché à Moissac.[4] Dans le privilège du pape Urbain II du 1er novembre 1088, les monastère d'Eysses, Arles-sur-Tech, Camprodón, Saint-Paul-de-Fenouillet ou Vallole, Cubières, Sallèles et La Daurade, dépendances incontestées de Moissac, sont expressément mentionnés comme possessions de Cluny. Le texte se trouvait dans les archives de Moissac, de la Daurade à Toulouse et de Cluny.[5] L'acte de donation de Saint-Michel de Lomagne, en 1103, précise d'abord que cette église est donnée à Cluny et à Moissac, mais quelques lignes plus bas, il n'est question que de Moissac.[6] L'église de Saint-Nauphary, en 1110, est donnée à Cluny, *et per Cluniacum etiam ad Moysiacum,* "et par Cluny également à Moissac".[7] Il n'est pas clair comment, et sur quelles bases, s'opérait finalement l'attribution des possessions et des revenus à l'une ou à l'autre abbaye, et comment s'articulaient les compétences. Il est donc impossible de dresser une liste exacte et exhaustive des dépendances de Moissac (comme de celles de Cluny). La question de l'appartenance, du statut exact et du nombre des dépendances de Moissac a toutes les chances de rester à jamais un problème insoluble, pour la simple raison que cette question n'a jamais été claire.

Les dépendances de l'abbaye de Moissac n'ont encore jamais été l'objet d'une étude sérieuse. Après les premières recherches de Rupin et de Lagrèze-Fossat, remontant encore au XIXe siècle,[8] le travail le plus complet a été fait par Marie-Claude Barlangue, dans sa thèse de l'Ecole des Chartes, *L'abbaye Saint-Pierre de Moissac des origines au début du XIVe siècle,* restée à l'état de manuscrit. Les listes publiées par Müssigbrod[9] sont non seulement incomplètes (il manque les listes des biens acquis par Hunaud, par Ansquitil et par Roger, figurant chez Aymeric de Peyrac[10]) et défectueuses (transcriptions fautives), mais encore insuffisantes (la plupart des noms n'ont pas été identifiés).

S'il est impossible de se prononcer de façon définitive sur le statut juridique des maisons rattachées à Moissac au Moyen Age, il est possible tout au moins d'en dresser une liste sur la base des sources du Moyen Age, et de les localiser géographiquement. Pour ce faire, nous utilisons trois sources principales: les listes établies par Aymeric de Peyrac dans sa *Chronique des Abbés de Moissac,* la bulle du pape Urbain II de 1096,[11] et la bulle du pape Grégoire IX de 1240.[12] Aymeric de Peyrac dresse une liste de tous les biens acquis par les abbés de la "deuxième génération", c'est-à-dire la période allant d'Odilon de Cluny (994 - 1049) à Bertrand de Montaigu (1260 - 1295), soit de l'an Mil au XIIIe siècle.[13] Cette période embrasse effectivement la quasi-totalité du temporel de Moissac. Sur la méthodologie qu'il a appliquée pour l'établissement de sa liste, il écrit: *« je mentionne tous les noms des abbayes, prieurés et églises que j'ai pu recueillir dans les anciennes écritures, en omettant les autres que nous avons oubliés depuis les temps reculés ».*[14]

Si l'identification et la localisation de toutes les possessions était déjà difficile pour Aymeric de Peyrac, au XVIIIe siècle cela l'était bien plus encore. Les sources que nous possédons de cette époque,

[1] ADTG, G 569 II, f. 15v; Bernard-Bruel, t. 4, n. 3486.
[2] Doat 128, f. 102r-105v; Bernard-Bruel, t. 4, n. 3456.
[3] Voir ci-après.
[4] ADTG, G 744 (Andurandy 6825).
[5] ADTG, G 744 (Andurandy 6826); Paris, BN, ms.lat. 5288, f. 65va; Bernard-Bruel, t. 4, n. 3632.
[6] ADTG, G 737 (Andurandy 6549 et 6550).
[7] Doat 128, f. 346r-347r.
[8] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac,* 4 tomes (Paris 1870-1874, Montauban 1940); Ernest Rupin, *L'abbaye et les cloîtres de Moissac* (Paris 1897 = reprint Treignac 1981).
[9] Müssigbrod, o.c., p. 336-359.
[10] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158va, f. 160vb, f. 161va-vb.
[11] On consultera la version originale, non-interpolée: Doat 128, f. 257r-259r.
[12] L'édition la plus récente du texte de ces bulles se trouve chez Müssigbrod, p. 337-351. Cet auteur ne fait pas d'efforts pour localiser les possessions.
[13] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 162ra-rb.
[14] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 162rb.

notamment le “Répertoire” d’Andurandy, le “pouillé” de la bulle de 1240 et le “Dénombrement” témoignent clairement de l’ignorance des chanoines du chapitre sur le statut et la localisation de nombreuses possessions dont ils avaient perdu jusqu’au souvenir. Andurandy, analysant quatre fragments de cartulaire, parle de “diverses donations et concessions qui y sont transcrites d’un caractere tres ancien, la plupart des choses données sont inconnues vû qu’il n’y a pas de confronts et que les lieux ont pû changer de nom”.[1] Les sources du XVIII[e] comportent de multiples inexactitudes. On s’en doutait déjà à l’époque, puisque le “pouillé” porte in dorso: *“N’est pas fort exact”*. Cette réserve faite, ces sources du XVIII[e] siècle gardent une grande valeur, car elles nous aideront à préciser tel ou tel détail. Il est certain, cependant, que notre connaissance des dépendances de Moissac, en cette fin du XX[e] siècle, est bien meilleure que celle des chanoines du XVIII[e] siècle, comme le prouvera la suite de cette étude, puisque seuls quelques lieux-dits résisteront à une localisation certaine.

Pour pouvoir mener une étude sur les dépendances de l’abbaye, il faut d’abord soumettre nos sources à la critique interne de texte, et analyser la structure rédactionnelle des listes. Les trois listes, celle d’Aymeric de Peyrac, et celles des bulles de 1096 et de 1240, ne sont pas établies selon le même principe. La bulle de 1096 ne donne que les possessions contestées de l’abbaye, que Moissac entendait, avec l’appui de la papauté, récupérer. Cette liste n’a donc pas la prétention de fournir une énumération complète des dépendances de l’abbaye, contrairement aux deux autres: la bulle de 1240 et la liste d’Aymeric de Peyrac. Quant à leur structure rédactionnelle, les bulles énumèrent les biens rangés par diocèse, tandisque la liste d’Aymeric de Peyrac établit une hiérarchie en présentant les maisons selon leur rang, mais sans indication de diocèse: d’abord les abbayes, ensuite les prieurés conventuels, suivis des prieurés non-conventuels, pour terminer par les églises et les chapelles. La bulle de 1240 range les dépendances par ordre géographique, par diocèse, puis apporte une distinction en catégories: abbayes, monastères, prieurés, châteaux, églises, hôpitaux, avec ou sans la seigneurie du village. La liste d’Aymeric de Peyrac est une simple énumération, tandis que celle de la bulle de 1240, dont la syntaxe utilise davantage de connexions rédactionnelles, établit aussi des relations entre groupes de maisons. Dans les trois listes, un certain nombre de maisons sont mentionnées dans le même ordre, ce qui nous permet d’établir de fructueux parallèles entre groupes de maisons citées par les deux textes. Bref, les trois listes se complètent, et doivent être étudiées ensemble.

La liste d’Aymeric de Peyrac étant la plus exhaustive, nous la prenons comme point de départ de notre étude. Nous allons la collationner avec la liste du concile de Toulouse de 1056,[2] mais surtout avec la bulle d’Urbain II de 1096 et avec la bulle de Grégoire IX de 1240. Enfin, nous consulterons le pouillé du XVIII[e] siècle de la bulle de 1240,[3] puis quelques documents des archives de l’abbaye contenant des renseignements sur les dépendances de l’abbaye (et qu’Aymeric de Peyrac a utilisés), notamment l’acte d’échange avec l’évêque de Toulouse en 1249,[4] l’acte d’échange avec l’évêque de Cahors du 17 avril 1270,[5] et le “Denombrement des benefices dependants de la collation de m. Labbé de moissac dioceze de Caors”.[6] Nous consacrerons à chaque dépendance une très brève notice historique. Nous adoptons la division qu’Aymeric de Peyrac lui-même utilise pour établir sa liste.

PREMIERE PARTIE

ABBAYES

MARCILHAC, Saint-Pierre. Aymeric de Peyrac: *abbacia de Marciliaco.*

Marcilhac-sur-Célé (Lot, arr. Figeac, canton Cajarc), sur le Célé.

La possession moissagaise de l’abbaye de Marcilhac nous plonge au coeur du problème général des

---

1 Andurandy, p. 105.
2 Bernard-Bruel, t. 4, n. 3353.
3 ADTG, G 588 (Andurandy 1668). Mention dorsale à l’encre noir: “N’est pas fort exact”.
4 ADTG, G 588 (pièce numérotée 156), 691 et 709.
5 ADTG, G 588; Andurandy 3444 à 3447.
6 ADTG, G 588, pièce non numérotée, à citer comme “Dénombrement”.

dépendances dont le statut juridique a fort évolué au cours des siècles. Il est sûr que Marcilhac était une très ancienne dépendance de Moissac. Il figure dans le privilège royal reçu par Rangaric en 818. Mais c'est la seule mention de Marcilhac dans les archives de l'abbaye de Moissac.[1]

Il est probable, par contre, que la mention, chez Aymeric de Peyrac, de la *Villa Sancti Paladii,* se rapporte à Marcilhac, dont saint Palladius ou Palais, évêque de Bourges au V[e] siècle (fête le 10 mai), était le fondateur légendaire. Ce serait donc la *Villa Sancti Paladii,* mentionnée parmi les possessions à recouvrer par l'abbaye de Moissac, dans le texte établi par le concile de Toulouse de 1056.[2] La double mention, chez Aymeric de Peyrac, de l'*abbatia de Marciliaco* et *de Sancto Paladio* ne saurait être un argument pour réfuter l'identification avec Marcilhac. D'autres dépendances figurent également en double dans la liste de la Chronique.

En conclusion, Marcilhac fait partie de ces maisons ayant appartenu à Moissac, mais qui lui ont échappé dès avant le XI[e] siècle. Tout logiquement, ni Marcilhac, ni "Saint-Pallais" ne figurent dans la bulle papale de 1240, ni dans les archives de l'abbaye.

LÉZAT, Saint-Pierre. Chronique: *de Lasaco*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi, abbatiam sancti Petri Læsatensis.*

Lézat-sur-Lèze (Ariège, arr. Pamiers, canton Le Fossat), sur la Lèze.

Problème inverse pour la possession de l'abbaye de Lézat. Après une première réforme manquée par Durand de Bredons, abbé de Moissac et évêque de Toulouse, l'affiliation à Cluny ne réussit finalement que vers 1081, avec l'élection d'un abbé clunisien.[3] Le 5 novembre 1073, la donation est faite à ... Cluny[4] ! C'est pourtant comme possession *moissagaise* que Lézat est mentionné dans la bulle de 1240 et et dans la Chronique d'Aymeric de Peyrac. Lézat a appartenu à Moissac durant une très longue période: les archives de l'abbaye témoignent de liens entre les deux maisons jusqu'au XVII[e] siècle.[5] En 1229, l'abbé de Lézat prête le serment de fidélité à l'abbé de Moissac.[6] En 1450, Lézat compte 25 moines.[7] Dans le pouillé du XVIII[e] siècle, l'abbaye Saint-Pierre de Lézat est dite *"De nomination Royalle"*.[8]

SAINT-SERNIN DE TOULOUSE. Chronique: *Sancti Saturnini Tholose.*

Eglise Saint-Sernin, dans la ville de Toulouse.

En revendiquant Saint-Sernin de Toulouse comme possession de Moissac, Aymeric de Peyrac fait preuve de mauvaise foi. Aymeric connaît assez bien les circonstances et l'échec retentissant de la réforme de cette collégiale, après sa donation de 1082.[9] A part cette mention chez Aymeric de Peyrac, cette prétention ne figure dans aucun écrit de l'abbaye de Moissac, ni dans la bulle de 1240.

EYSSES, Saints-Gervais-et-Protais. Chronique: *Exiensis*; bulle 1240: *In diocesi Agennensi, abbatiam sancti Gervasii de Exis.*

Eysses, sur la commune de Villeneuve-sur-Lot (Lot-&-Garonne, ch.l.arr.).

Donnée à Moissac par acte du 11 avril 1067,[10] l'abbaye d'Eysses figure dans de nombreux documents de l'abbaye. Même si les relations entre Moissac et Eysses n'ont pas toujours été de tout repos, elles se retracent dans les archives jusqu'au XVI[e] siècle.[11] En 1350 et en 1450, Eysses compte 22 moines.[12] Au XVIII[e] siècle, le pouillé constate qu'Eysses est "De nomination Royalle".[13]

---

[1] L. Levillain, *Sur deux documents carolingiens de l'abbaye de Moissac*, in: Le Moyen Age 27 (1914), p. 17.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158vb.
[3] Paul Ourliac, *L'abbaye de Lézat vers 1063*, in: Moissac et l'Occident, p. 167-177; Müssigbrod, p. 194-197.
[4] ADTG, G 722.
[5] ADTG, G 722 à 723.
[6] Doat 128, f. 230v-232.
[7] De Valous, t. 2, p. 212.
[8] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 3.
[9] Sur l'échec de la réforme de Saint-Sernin, voir: Müssigbrod, p. 134-137; Apogée de Moissac, Première Partie, chap. 2. Sur l'historiographie par Aymeric de Peyrac de ces événements, voir: Chronique d'Aymeric de Peyrac, Introduction.
[10] ADTG, G 744 (Andurandy 6825).
[11] ADTG, G 744-746.
[12] De Valous, t. 2, p. 210; "Abbatia S. Gervasii et Prothasii Exiensis, Aginnensis diocesis, in qua debent esse vinginti duo monachi": Catalogus abbatiarum, prioratuum et decanatuum, mediate et immediate Abbatiæ seu Monasterio Cluniacensi subditorum [...], in: *Bibliotheca Cluniacensis,* col. 1740.
[13] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.

ARLES, Sainte-Marie; **CAMPRODON,** Saint-Pierre (Sant Pere). Chronique: *Arulensis, de Campo Rotundo*; bulle 1240: *In diocesi Elnensi, abbatiam Sanctæ Mariæ Arulensis, cum decimis et pertinentiis suis; in diocesi Gerundensi, monasterium et villam Sancti Petri de Camporotundo, cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

Arles-sur-Tech *(Arles de Tec)* (Pyrénées-Orientales, arr. Céret, ch.l.c.), sur le Tech; Camprodón (Espagne, Generalitat de Catalunya, prov. Girona), sur le confluent de l'Acequia et du Riutort.

Les abbayes d'Arles-sur-Tech, au diocèse d'Elne, et de Saint-Pierre-de-Camprodón, au diocèse de Gérone, font partie de l'importante donation en Catalogne faite en 1078 par Bernard, comte de Besalú, cousin de l'abbé Hunaud.[1] Malgré la distance, les relations entre ces deux maisons et Moissac se maintiennent au moins jusqu'au XVI[e] siècle, comme en témoignent de nombreux documents d'archives.[2] En 1350, Arles compte 19 moines et 1 abbé, en 1392, 22 moines et en 1450, 20 moines.[3] Camprodón compte 32 moines en 1245, 24 en 1350, 14 en 1392 et 13 en 1450.[4] Selon un *Catalogus* de Cluny du milieu du XV[e] siècle, Camprodón compte 13 moines, et Arles en compte 20.[5] Au XVIII[e] siècle, les deux abbayes sont "De nomination Royalle".[6]

A Arles-sur-Tech on visite encore une grande église possédant des parties du XI[e] et du XII[e] siècle, comportant quelques fresques du XII[e], ainsi qu'un cloître de la seconde moitié du XIII[e] siècle, où l'influence de Moissac n'est peut-être pas étrangère.[7] Arles est aujourd'hui célèbre grâce à la présence, devant l'église, d'un sarcophage du IV[e] ou du V[e] siècle, appelée "Sainte Tombe", toujours rempli d'une eau très pure, phénomène physique inexpliqué à ce jour. Arles se glorifie de posséder les reliques des saints Abdon et Sennen.

A Camprodón, l'église Sant Pere, du XII[e] siècle, souffre aujourd'hui (1993) d'un évident manque d'entretien.

SOREZE, Sainte-Marie. Chronique: *Sancte Marie de Soritimo.*

Sorèze (Tarn, arr. Castres, canton Dourgues), près du Sor.

L'abbaye de Sorèze a été donnée à Moissac en 1119,[8] mais cette union n'a pas été concrétisée. Sorèze échappe aussitôt à la mouvance de Moissac, et ne figure ni dans la bulle de 1240, ni dans les archives de l'abbaye.

SAINT-MAURIN. Chronique: *Sancti Maurini.*

Saint-Maurin (Lot-&-Garonne, arr. Agen, canton Beauville), sur un affluent de la Séoune.

Cette abbaye au diocèse d'Agen, donnée en 1082 par Bernard, surnommé Raimond à Cluny et à Moissac,[9] s'est très vite soustraite à la tutelle de Moissac. De l'époque de sa donation nous conservons un *Processionale ad usum monasterii Sancti Maurini*, aujourd'hui à Paris.[10] Mais par la suite, sauf la charte de donation, qui du temps d'Andurandy, comme elle l'est encore de nos jours, était déjà "lacerée pourrie & dechirée",[11] nous ne possédons pas de documents d'archives. Il n'y a pas davantage de mention dans la bulle de 1240.

SAINT-PIERRE-DE-LA-COURT ou **LE MAS-GRENIER,** Saint-Pierre-aux-Liens. Chronique: *Sancti Petri de Curte.*

---

[1] ADTG, G 725 (charte marquée N° 1).
[2] ADTG, G 725-729, G 747; D. Joaquín Miret y Sans, *Relaciones entre los monasterios de Camprodón y Moissac* (Barcelona 1898).
[3] De Valous, t. 2, p. 208.
[4] De Valous, t. 2, p. 263.
[5] "Abbatia S. Petri de Campo-Rotundo in Cathalonia, Mimaten. dioc. ubi debent esse tredecim monachi, & est immediatè subdita Abbatiæ Moisiaci, et abbas fuit in Capitulo Generali 1461. & præstitit obedientiam domno abbati Cluniacensi" .... "Abbatia S. Mariae Arullarum in Cathalonia, Mimatensis diocesis, immediatè subdita Abbatiæ Moissiaci, in qua debent esse viginti monachi. Procurator abbatis Arrularum præstitit obedientiam domno abbati Clun. anno Domini 1420." Catalogus abbatiarum, prioratuum et decanatuum, mediate et immediate Abbatiæ seu Monasterio Cluniacensi subditorum [...], in: *Bibliotheca Cluniacensis,* col. 1740.
[6] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 8.
[7] Pierre Ponsich, *L'abbaye de Sainte-Marie d'Arles*, in: Congrès Archéologique de France, 1954, p. 347-377.
[8] Paris, BN, ms. lat. 1797, f. 79v.
[9] Deux versions: ADTG, G 744 (Andurandy 6819), et ADTG, G 569 II, f. 8r-8v.
[10] Paris, BN, ms.lat. 2819, f. 78. – Notice: Dufour 1972, p. 132-133.
[11] Andurandy 6819.

Mas-Grenier (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Verdun-sur-Garonne), sur la Garonne.

Il y eut entre Moissac et la petite abbaye du Mas-Grenier des relations orageuses. En 1099, le Mas-Grenier, dépendance de Lézat, s'unit à l'abbaye de La Cluse, en Piémont. Odon, abbé de Lézat, propose en 1104 au pape Pascal II d'unir le Mas-Grenier à l'abbaye de Moissac. En 1112, Pascal II attribue le Mas-Grenier à Moissac,[1] ce qui provoque la dissolution spontanée de la communauté[2] ! Voilà tout ce que l'on sait sur les relations entre Moissac et le Mas-Grenier. Les archives de l'abbaye n'en conservent aucun document, et c'est tout logiquement que le Mas-Grenier ne figure pas dans la bulle de 1240. Toutefois, Aymeric de Peyrac fait le récit des difficultés surgies à propos du Mas-Grenier sur la foi de "vieilles chartes", ce qui prouve que les archives de l'abbaye de Moissac disposaient encore de la documentation.[3]

CONQUES. Chronique: *de Conquetis.* Bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] monasterium et villam de Conquitis, cum deveriis de Buzeto et de Rupe Cerasea, ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Conques, sur la commune de Buzet-sur-Tarn (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère), sur le Tarn.

Aymeric de Peyrac revendique-t-il comme possession moissagaise la célèbre abbaye Sainte-Foy de Conques ? Ou s'agit-il d'une confusion avec le prieuré de Conques, appelée aussi Conquette, sur les bords du Tarn ? La célèbre abbaye de Conques n'a jamais appartenu à Moissac. Il s'agit bien d'une confusion; dans la liste qu'il dresse des acquisitions réalisées par Durand de Bredons, Aymeric de Peyrac mentionne une *abbaciam de Conchiis*,[4] dont le contexte grammatical de la bulle de 1240, qui indique aussi le contexte géographique (dans le diocèse de Toulouse, près de Buzet et de Roqueserière) impose de toute évidence l'identification avec Conques (sur le Tarn). Nous retrouvons ce Conques ci-dessous, dans la liste des prieurés non-conventuels.

VABRES, Saint-Sauveur. Chronique: *Bacbretensis.*

Vabres, aujourd'hui Vabres-l'Abbaye (Aveyron, arr. Millau, canton Saint-Affrique), sur le Dourdan.

L'abbaye de Vabres est donnée à Moissac en 1062.[5] La donation est apparemment restée sans effet, puisqu'un an plus tard l'abbaye est donnée à Saint-Victor de Marseille.

PRIEURÉS CONVENTUELS

LA DAURADE à TOULOUSE, Notre-Dame. Chronique: *Deaurate Tholose*; bulle 1240: *In civitate Tholosana, monasterium Sanctæ Mariæ Deauratæ.*

Notre-Dame de La Daurade, église dans la ville de Toulouse, sur le bord de la Garonne.

L'église de La Daurade est donnée à Moissac par Isarn, évêque de Toulouse, probablement pendant la seconde moitié de 1073.[6] La Daurade devient l'un des plus importants prieurés de Moissac. Les chapiteaux de son cloître, dont un certain nombre sont conservés au Musée des Augustins à Toulouse, ont été taillés par les mêmes artistes qui ont réalisé le cloître de Moissac.[7] En 1450, La Daurade compte 25 moines.[8] Les archives de l'abbaye témoignent de liens avec La Daurade jusqu'au XVII[e] siècle.[9] La Daurade possède également de riches archives; Aymeric de Peyrac y fait des recherches à la fin du XIV[e]

---

[1] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 161ra-rb.
[2] A. Jouglar, *Monographie de l'abbaye du Mas-Grenier ou de Saint-Pierre de la Cour* (Toulouse 1864), p. 49-57.
[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160vb-161rb.
[4] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.
[5] ADTG, G 677 (Andurandy 5514).
[6] Müssigbrod, p. 224-226.
[7] Marie Lafargue, *Les sculptures du premier atelier de La Daurade et les chapiteaux du cloître de Moissac*, in: Bulletin Monumental 97 (1938), p. 195-216.
[8] De Valous, t. 2, p. 211; "Prioratus B. Mariæ de Aurense Tholosanensis diocesis, ubi debent esse viginti quinque monachi. Catalogus abbatiarum, prioratuum et decanatuum, mediate et immediate Abbatiæ seu Monasterio Cluniacensi subditorum [...], in: *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 1741.
[9] ADTG, G 712-714.

siècle.[1]

En 1715, le prieuré de La Daurade donne un revenu de 1.200 livres, et appartient à un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur.[2]

LAYRAC, Saint-Martin. Chronique: *de Alayraco.*

Layrac (Lot-&-Garonne, arr. Agen, canton Astaffort), sur le Gers.

Donné à l'abbaye de Moissac le 12 juin 1062, lors de la conversion d'Hunaud,[3] Layrac est soustrait à Moissac et placé directement sous la dépendance de Cluny après les tristes événements que l'on sait (voir au chapitre 2 de cette Première Partie). Layrac disparaît complètement des archives de Moissac, et tout logiquement ne figure pas dans la bulle de 1240. En 1350, le prieuré de Layrac compte 16 moines, en 1428, 16 moines et 1 prieur, en 1450, 20 moines.[4]

MÉZENS, Saint-Pierre. Chronique: *de Medicino.*

Mézens (Tarn, arr. Albi, canton Rabastens), sur le Tarn.

La possession de Mézens semble avoir été longuement contestée. Le prieuré *Medicitum* figure dans la liste du concile de Toulouse de 1056 parmi les maisons à arracher au pouvoir laïc. En 1249, l'évêque de Toulouse cède à l'abbé de Moissac ses prétentions sur un certain nombre d'églises, parmi lesquelles Mézens.[5] La revendication toulousaine explique sans doute que cette maison ne figure pas dans la bulle de 1240. Au XVIIIe siècle, Mézens n'est plus qu'une cure, à la présentation de l'abbé.[6] Nous trouvons le le prieuré de Mézens dans les archives de l'abbaye jusqu'au XVIIe siècle.[7]

« SAINT-PALLAIS ». Chronique: *de Sancto Paladio.*

Voir: Marcilhac (ci-dessus).

SAINT-GENY DE LECTOURE. Chronique: *Sancti Genii Lectorensis;* bulle 1240: *In diocesi Lectorensi, monasterium Sancti Genii.*

Saint-Geny, sur la commune de Lectoure (Gers, arr. Condom, ch.l.c.), sur le Gers.

Le prieuré de Saint-Geny de Lectoure est donné à Moissac en 1059[8] et en 1074.[9] Il figure dans la bulle de 1240, mais les archives de l'abbaye ne contiennent que peu de documents sur ses relations avec Moissac.[10] En 1402, il ne résidait qu'un seul moine à Saint-Geny, au lieu des trois prévus.[11] Pourtant, Saint-Geny appartient toujours à Moissac au XVIIIe siècle.[12] En 1715, le prieuré rapporte un revenu de 3.000 livres, et appartient à M. Muret, demeurant à Paris.[13] Toujours au XVIIIe siècle, selon le pouillé, Saint-Geny, avec le prieuré de "Gazalpinh" ou Gazaupouy (voir p. 177), est à la nomination de l'abbé de Moissac.[14]

SAINT-CYPRIEN DE PÉRIGORD. Chronique: *Sancti Cipriani in Petragoricino.*

Saint-Cyprien (Dordogne, arr. Sarlat-la-Canéda, ch.l.c.), sur la Dordogne.

C'est encore l'histoire d'une réforme manquée.[15] Attiré par la régularité de la vie monastique de Moissac, le petit prieuré de Saint-Cyprien en Périgord cherche, vers 1076, à s'unir à Moissac. L'évêque

---

1 Chronique d'Aymeric de Peyrac, Introduction.
2 ADTG, G 588 (Dénombrement).
3 Robert-Henri Bautier, *Les origines du prieuré de Layrac et l'expansion clunisienne,* in: Bulletin de la Société des Antiquaires de France, 1970, p. 28-65; Müssigbrod, p. 110-115.
4 De Valous, t. 2, p. 211.
5 ADTG, G 691 (Andurandy 5997).
6 ADTG, G 588 (Dénombrement).
7 ADTG, G 708.
8 Doat 128, f. 56r-60r.
9 Doat 128, f. 191r-192v.
10 ADTG, G 737.
11 Joseph Avril, *Les dépendances des abbayes (prieurés, églises, chapelles). Diversité des situations et évolutions,* in: Les Moines Noirs (XIIIe-XIVe s.) (Toulouse 1984 = Cahiers de Fanjeaux, 19), p. 325.
12 AM Moissac, Andurandy 6462.
13 ADTG, G 588 (Dénombrement).
14 ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5.
15 Sur cette épisode, voir: L. Grillon, *Le prieuré périgourdin de Saint-Cyprien fut-il rattaché à Moissac ?,* in: Moissac et l'Occident, p. 261-267; Müssigbrod, p. 131-134.

de Périgueux donne son accord, et demande à l'abbaye de Moissac d'envoyer deux moines pour réformer Saint-Cyprien. Tout semble donc réglé. Mais entre-temps les chanoines de Saint-Sernin de Toulouse "envahissent" Saint-Cyprien. Finalement, dans des conditions qui restent à définir, l'évêque se rend à la raison du plus fort et, le 15 août 1076, donne le prieuré de Saint-Cyprien à Saint-Sernin de Toulouse, afin d'y introduire la réforme canoniale. C'est donc tout logiquement que ce prieuré ne figure pas dans la bulle de 1240, et que, sauf une notice sur la donation,[1] les archives de l'abbaye n'en soufflent soufflent mot.

CÉNAC et DOMME, Sainte-Marie. Chronique: *de prioratu de Senaco*; bulle 1240: *In diocesi Petragoricensi [..] de Senaco, prioratus, cum ecclesia de Doma.*

Cénac, aujourd'hui Cénac-et-Saint-Julien (Dordogne, arr. Sarlat-la-Canéda, canton Domme), sur la Dordogne.

Selon Aymeric de Peyrac, le prieuré de Cénac a été donné à Moissac du temps de l'abbé Ansquitil.[2] Nous le trouvons mentionné dans un acte de 1149,[3] et il figure dans la bulle de 1240. Les archives de l'abbaye témoignent de relations entre Cénac et Moissac jusqu'au XVIII[e] siècle.[4] A cette époque, le prieuré de Cénac est annexé au chapitre[5]; la cure est à la nomination du chapitre.

L'église de Cénac a été en grande partie détruite en 1589, lors des guerres de religion; aujourd'hui, seul le chevet est conservé.[6]

L'église de Domme, à quelques kilomètres du prieuré, appartenait au prieuré de Cénac. Domme est le lieu de naissance d'Aymeric de Peyrac.

PRIEURÉS NON-CONVENTUELS

VILLENEUVE, Saint-Sépulcre. Chronique: *Ville Nove Ruthenensis*; bulle 1240: *In diocesi Ruthenensi [..] de Villanova, prioratus et villas.*

Villeneuve (Aveyron, arr. Villefranche-de-Rouergue, ch.l.c.).

La présence moissagaise à Villeneuve remonte aux première années clunisiennes, à la fin de la période 1048 - 1056. Une église est bâtie au cours du troisième quart du XI[e] siècle. La tradition fait remonter la fondation de Villeneuve à un nommé Odilon, qui à l'occasion d'un pèlerinage en Terre Sainte, décide de créer sur ses biens un monastère en l'honneur du Saint Sépulcre, établissement qu'il donne aussitôt à Sophronie, patriarche de Jérusalem. Le monastère se construit. Raoul, le fils du donateur, s'adresse ensuite à l'abbaye de Moissac et fait don du prieuré de Villeneuve à Moissac.[7] La chronologie est assez obscure. En tout cas, Villeneuve est mentionné comme dépendance de Moissac par le Concile de Toulouse, en 1056. Il figure encore dans la bulle de 1240 et continue d'être présent dans les archives de l'abbaye jusqu'au XVI[e] siècle.[8] Au XVIII[e] siècle, Villeneuve est à la nomination de l'abbé[9]; en 1715, il rapporte 800 livres, et appartient à M. de Belsunce, évêque de Marseille.[10]

L'église du prieuré de Villeneuve, construite aux XI[e] et XII[e] siècles sur le modèle de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem, a été conservée presque intégralement. Seul le côté oriental a été démoli au XIV[e] siècle pour permettre l'adjonction d'une nef et d'un chevet gothiques.

BREDONS, Saints-Pierre-Saint-Paul-et-Saint-Timothée; après la consécration de l'église: Saint-

---

[1] ADTG, G 757 (Andurandy 7176). Edition: Moissac et l'Occident, p. 265-266.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 160va-vb.
[3] ADTG, G 569 II, f. 6v.
[4] ADTG, G 760; G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] Jean Secret, *Les chapiteaux de l'église de Cénac (Dordogne), prieuré dépendant de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 275-282.
[7] Jacques Bousquet, *La fondation de Villeneuve d'Aveyron (1053) et l'expansion de l'abbaye de Moissac en Rouergue*, in: Moissac et l'Occident, p. 195-220. – Axel Müssigbrod, *Gründung und Frühgeschichte des Priorates Villeneuve-d'Aveyron,* in: Revue Bénédictine 93 (1983), p. 314-322, article repris dans Müssigbrod, p. 293-304.
[8] ADTG, G 678; Andurandy 5502-5505.
[9] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.
[10] ADTG, G 588 (Dénombrement).

Timothée-et-Sainte-Croix. Chronique: *de Bredonno*; bulle 1240: *In diocesi Claromontensi, prioratum et villam de Bredom, cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

Bredons, aujourd'hui Albepierre-Bredons (Cantal, arr. Saint-Flour, canton Murat).

Bredons, au diocèse de Clermont, plus tard dans celui de Saint-Flour, est donné à Moissac entre 1059 et 1072, par la famille même de l'abbé Durand.[1] En 1066 s'ajoute à cette donation celle de l'église Saint-Jean-Baptiste de Virargues, à quelques kilomètres de Bredons.[2] Cependant, depuis le IX[e] siècle déjà, l'abbaye de Moissac possède des églises dans cette région: Saint-Sernin de Valuéjols, Saint-Hilaire (prieuré qui prit plus tard le nom de Moissac !) et Sainte-Anastasie, données à Moissac en 804 ou 837[3]; elles ont probablement été rattachées à Bredons lors de la création de ce prieuré. Bredons reste le principal pilier de la présence moissagaise en Auvergne. En 1350, le prieuré de Bredons compte 2 moines et 1 prieur.[4]

Les archives de l'abbaye témoignent de relations se poursuivant jusqu'au début du XVIII[e] siècle.[5] Au Au XVIII[e] siècle, le prieuré est à la nomination de l'abbé.[6] En 1715, il rapporte 4.000 livres à M. Muret, demeurant à Paris.[7]

POMMEVIC, Saint-Denis. Chronique: *de Pomerico Vico*; bulle 1240: *In diocesi Agennensi [..] de Pomerio Vico, prioratus et villas cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

Pommevic (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Valence), sur la Garonne.

L'église de Pommevic,[8] avec de nombreuses autres donations, passe dans le giron de Moissac entre 1052, l'année de sa consécration,[9] et 1135.[10] Les archives de l'abbaye font état de relations suivies jusqu'à la fin du XV[e] siècle,[11] favorisées par la proximité de Moissac. Au XVIII[e] siècle, Pommevic est à la nomination de l'abbé.[12] Il rapporte 2.400 livres, et appartient aux "lasaristes du seminaire d'agen".[13]

CASTELSARRASIN, Saint-Sauveur. Chronique: *de Castro Sarraceno*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] Castrisarraceni prioratus, cum Sancti Salvatoris et Sancti Germani ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Castelsarrasin (Tarn-&-Garonne, ch.l.arr.), près de la Garonne.

Castelsarrasin est une donation de l'évêque toulousain Amélius,[14] confirmée le 10 février 1156.[15] Les documents d'archives prouvent que les relations se sont poursuivies jusqu'au XVIII[e] siècle.[16] L'église Saint-Sauveur est le siège d'un modeste prieuré conventuel,[17] qui en 1350 ne compte qu'un moine et un prieur.[18] Dans le pouillé du XVIII[e] siècle, Castelsarrasin, avec les cures de Saint-Sauveur et de Saint-Germain, figure comme un "Prieuré uny à l'abbaye".[19] Il rapporte un revenu de 300 livres à M. Pollet, curé d'Ardus près de Montauban. La cure est à la présentation de l'abbé.[20]

LA SALVETAT-LAURAGAIS, Saint-Sépulcre. Chronique: *de Monte Corbello*; bulle 1240: *In diocesi*

---

[1] Doat 128, f. 94r-96r.
[2] Doat 128, f. 74r-76r.
[3] Doat 128, f. 21r-23r. – François Galabert, *Sur la date de quelques actes relatifs à l'abbaye de Moissac et notamment à ses possessions dans l'Auvergne,* in: Annales du Midi 25 (1913), p. 409-428.
[4] De Valous, t. 2, p. 181.
[5] ADTG, G 761.
[6] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[7] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[8] Moulencq, t. 3, p. 325-330.
[9] Doat 128, f. 45r-47r.
[10] ADTG, G 569 II, f. 12v-15r.
[11] ADTG, G 747.
[12] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.
[13] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[14] Amélius Raimond du Puy, évêque de Toulouse de 1106 à 1139.
[15] ADTG, G 692 (style d'Annonciation).
[16] ADTG, G 692-696.
[17] Moulencq, t. 4, p. 87-108; Gayne, p. 34-36.
[18] De Valous, t. 2, p. 209; "Prioratus de Castro-Sarraceno, Mont-Albanensis dioc. ubi debent esse unus monachus cum priore": Catalogus abbatiarum, prioratuum et decanatuum, mediate et immediate Abbatiæ seu Monasterio Cluniacensi subditorum [...], in: *Bibliotheca Cluniacensis,* col. 1741.
[19] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4.
[20] ADTG, G 588 (Dénombrement de 1715).

Tholosanensi [..] Salvetatis de Montecorbello [..] prioratus et villas.

Mons Corbellus, ancien nom de La Salvetat-de-Caraman, aujourd'hui La Salvetat-Lauragais (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Caraman), au-dessus du ruisseau de la Vendinelle.

Mons Corbellus est mentionné comme possession moissagaise par le Concile de Toulouse de 1056. En juillet 1088, un abbé Sergius, venant de Jérusalem, donne à l'abbaye de Moissac l'église du Saint-Sépulcre dans la paroisse de *Mons Corbellus*.[1] Le prieuré, avec la seigneurie du village, est cité dans la bulle de 1240. Au témoignage des archives de l'abbaye, La Salvetat reste soumise à Moissac jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle.[2] En 1249, le prieuré et ses dépendances font partie du règlement global avec l'évêque de Toulouse, qui abandonne ses prétentions sur un certain nombre d'églises, dont La Salvetat du Saint-Sépulcre.[3] En 1538, l'église Saint-Eloi de La Salvetat, Saint-Martial, du lieu de Saint-Martial, et Saint-Pierre du lieu de Magradous, appartiennent au prieuré de Moissac. “Simon de Narbonne est prieur et frère de Moissac”.[4] Au XVIII[e] siècle, “La Salvetat de Montcorbeil, autrement de Carmaing” est est cité comme un “Prieuré uny au Chapitre”.[5] Il rapporte 1.500 livres, et est uni à la mense capitulaire.[6] capitulaire.[6]

La Salvetat est aujourd'hui un petit village sur la crête du coteau; la ferme située à côté de l'église remonte visiblement au prieuré.

BRUNIQUEL et **SAINT-MAFFRE.** Chronique: *de Bruniquello*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *de Brunequel.*

Bruniquel (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Monclar-de-Quercy), sur le confluent de la Vère et de l'Aveyron.

Aymeric de Peyrac et la bulle de 1240 mentionnent le prieuré de Bruniquel, mais il s'agit en réalité de Saint-Maffre, à quelques kilomètres du bourg de Bruniquel. Le problème de Bruniquel ne peut être séparé de celui de Saint-Maffre et de celui de Sieurac. Suite à deux actes de donation (1074 et 1083), l'abbaye de Moissac reçoit le lieu de Sieurac, près du confluent de la Vère et de l'Aveyron, avec une église Saint-Sernin. Les deux actes, conservés dans les archives de l'abbaye, sont transfigés et portent les annotations dorsales: SIURAGVENSIS AECLESIÆ et GVIRPICIO DE BRUNICHEL, ce qui suffit à prouver que les lieux sont identiques.[7] Comme l'a démontré Louis d'Alauzier, Sieurac est la paroisse qui devient devient plus tard Saint-Maffre.[8] Au Moyen Age, il n'y avait pas encore d'église à Bruniquel. L'église paroissiale du bourg de Bruniquel, consacrée à Notre-Dame, ne date que du XIV[e] siècle; elle a été pendant longtemps une dépendance de Saint-Maffre.[9] D'après la bulle de 1240, Moissac possède aussi la seigneurie du château de Bruniquel: *dominium castrorum [..] de Brunequel.*

Selon le pouillé du XVIII[e] siècle, le prieuré de Bruniquel est à la nomination de l'abbé.[10] Il donne un revenu de 800 livres, et appartient à M. de Labroue, “neveu de M. leveque de mirepoix et fils du gouverneur de moissac”.[11]

L'église de Saint-Maffre est décorée de chapiteaux réalisés de toute évidence par les mêmes sculpteurs qui firent les chapiteaux du cloître de Moissac.

CAUSSADE, Notre-Dame. Chronique: *de Calciata*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *de Calciata [..] prioratus.*

Caussade (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.), sur la Lère.

En 1101, le vicomte Raymond donne deux églises situées à Caussade, une grande église Notre-Dame et une petite église Saint-Ouen.[12] Les archives de l'abbaye conservent quelques documents concernant ces

---

[1] ADTG, G 721 (Andurandy 6156), transfigé.
[2] ADTG, G 720-721.
[3] ADTG, G 691 (Andurandy 5997); G 720.
[4] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 40, n. 30.
[5] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4.
[6] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[7] ADTG, G 667 et 669; Gayne, p. 233-234.
[8] M. d'Alauzier, *Le prieuré de Saint-Maffre à Bruniquel*, in: BSATG 76 (1949), p. 26-37.
[9] Gayne, p. 26.
[10] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 2.
[11] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[12] ADTG, G 666 (Andurandy 5228).

églises.[1] Dans la bulle de 1240, Caussade est cité comme prieuré. En 1270, l'église de Caussade et celle de Saint-Ouen "qui est appelée Saint-Gauzy" sont cédées à l'évêque de Cahors.[2] L'église Saint-Ouen, dont le nom se transforme par corruption en "Saint-Gauzy", disparaît pendant la Guerre de Cent Ans.[3] En 1370, Caussade est uni au prieuré chartreux de Vauclaire, au diocèse de Périgueux.[4] C'est sur toute cette période, de 1100 au XIVe siècle, que les archives de l'abbaye conservent quelques documents.[5]

BIOULE, Saint-Pierre. Chronique: *de Brolio*; bulle de 1096: *Sancti Petri de Biolo*; bulle de 1240: [diocèse de Cahors], *Sancti Petri de Biule ecclesias cum villis, in quibus ecclesiæ ipsæ consistunt.*

Bioule (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Nègrepelisse), sur l'Aveyron.

On a longtemps cru que Bioule avait été donné fin VIIIe - début IXe siècle par Agarn, évêque de Cahors, à Ermenin, abbé de Moissac,[6] mais il s'agit d'un faux. Dans la bulle d'Urbain II de 1096, Bioule figure parmi les possessions moissagaises occupées par des laïcs. Vers 1107, l'église est donnée à l'abbaye par Gausbert de Fumel, abbé séculier.[7] En 1240, selon la bulle de Grégoire IX, l'abbaye possède l'église et le village. En 1270, le prieuré "de Bioule et de Nègrepelisse" passe à l'évêque de Cahors.[8]

PESCADOIRES. Chronique: *de Piscatoriis*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *de Piscatoriis [..] villarum, prioratus cum eisdem villis.*

Pescadoires (Lot, arr. Cahors, canton Puy-l'Evêque), sur le Lot.

Ancienne possession de Moissac, avant l'union à Cluny, sous l'abbatiat d'Etienne, pendant la première moitié du XIe siècle.[9] Selon la bulle de 1240, Moissac y possède le prieuré et le village. Pescadoires est cédé en 1270 à l'évêque de Cahors.[10]

LIZAC, Saint-Etienne. Chronique: *de Lizaco*; bulle 1096: *In Caturcensi [..] Sancti Stephani de Liciaco*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *Sancti Martialis, Sancti Stephani de Lisac.*

Lizac (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Moissac-II), près du Tarn.

Il y avait deux églises à Lizac , Saint-Martial et Saint-Etienne, données à Moissac à partir de 1110.[11] Selon la bulle de 1240, Moissac possède à Lizac l'église et le village. Plus tard, les deux églises forment un prieuré.[12] Les relations de Lizac avec l'abbaye de Moissac se prolongent jusqu'au XVIIIe siècle.[13] Dans le pouillé du XVIIIe siècle, les églises de Saint-Martial et Saint-Etienne de Lizac sont mentionnées comme étant "de la nomination du chapitre".[14]

ESCATALENS. Chronique: *de Scatalenchiis*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] prioratum et villam de Scatalinguis cum Sancti Saturnini de Roganag, Sancti Iuliani, et Sancti Iacobi de Framechard ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Escatalens (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Montech), près de la Garonne.

Voilà l'une des plus anciennes possessions de l'abbaye de Moissac ! Les premières donations à Escatalens remontent à la charte de Nizézius, de 680.[15] D'autres suivent au Xe siècle.[16] Saint-Julien, église située en dehors du village actuel, à l'abri des inondations sur les premières terrasses de la vallée de la Garonne, est l'église paroissiale primitive; au tout début du XIIe siècle, elle est desservie par un obédiencier. Plus tard, Escatalens devient un prieuré, ayant comme annexes les églises de Saint-Jacques de Fromissard, Saint-Sernin de Rogonag et Sainte-Madeleine (voir ci-dessous, p. 192 - 193). Suite à la

[1] ADTG, G 666.
[2] ADTG, G 588 (pièce numérotée 156).
[3] Moulencq, t. 2, p. 250-260; Gayne, p. 38-39.
[4] Gayne, p. 17.
[5] ADTG, G 668.
[6] L. Levillain, *Sur deux documents carolingiens de l'abbaye de Moissac*, in: Le Moyen Age 27 (1914), p. 17.
[7] ADTG, G 668 (Andurandy 5235).
[8] ADTG, G 588 (pièce numérotée 156).
[9] ADTG, G 569 I (Andyrandy 1656), p. 7-8.
[10] ADTG, G 588 (pièce numérotée 156); ibidem (Dénombrement); ibidem (Andurandy 1668), p. 2.
[11] ADTG, G 662 (Andurandy 4846).
[12] Gayne, p. 104-105. Cf. sur Lizac: Moulencq, t. 3, p. 74-78.
[13] ADTG, G 662.
[14] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 1.
[15] ADTG, G 570.
[16] Doat 129, f. 11r-20v.

donation de 1147 par Alphonse-Jourdain, comte de Toulouse, l'abbé de Moissac entre en possession de la pleine seigneurie du village d'Escatalens,[1] possession confirmée d'ailleurs par la bulle de 1240. Escatalens reste un fleuron parmi les dépendances de l'abbaye de Moissac jusqu'à la fin de l'Ancien Régime; de nombreux documents l'attestent.[2] Parmi les débris des archives de l'abbaye en sa possession, les Archives Municipales de Moissac conservent un bel atlas de la seigneurie d'Escatalens, dessiné en 1730.[3] Dans le pouillé du XVIIIe siècle, le prieuré d'Escatalens appartient "en propre" à M. l'Abbé. L'église Saint-Sernin de Rogonac y est portée comme "perdüe et demolie", celles de Saint-Julien et de Saint-Jacques de "Fromegart" comme démolies.[4] La cure d'Escatalens, au XVIIIe, est à la présentation de l'abbé.[5]

BOUDOU, Saint-Pierre. Chronique: *de Bordio Bodrio*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *Sancti Petri de Bodor [..] ecclesias cum villis.*

Boudou (Tarn-&-Garonne), arr. Castelsarrasin, canton Moissac-I), sur la Garonne.

Le village de Boudou[6] vient à l'abbaye de Moissac au cours des années 1090, suite à une cession de l'abbé séculier.[7] L'église Saint-Pierre est mentionnée dès 1210.[8] Selon la bulle de 1240, Moissac possède l'église et le village. Aymeric de Peyrac donne Boudou comme un prieuré. Il raconte également que l'abbé Bertrand de Montaigu y fait construire un château, où il meurt en 1295.[9] Comme toutes les possessions moissagaises situées dans le voisinage immédiat de l'abbaye, le prieuré de Boudou bénéficie de relations étroites avec la maison-mère, qui se poursuivent jusqu'au XVIIIe siècle.[10] Le prieuré de Boudou est alors annexé à l'abbaye.[11] La cure est à la présentation de l'abbé.[12]

LAGARDE-EN-CALVERE, Saint-Martin. Chronique: *de Gardia*; bulle: [diocèse de Cahors], *de Garda [..] ecclesias cum villis.*

Lagarde-du-Calvaire (Lagarde-en-Calvère), sur la commune de Saint-Amans-de-Pellagal (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte).

Moissac possède plusieurs biens dans ce secteur. L'église Saint-Mamet vient à Moissac durant l'abbatiat d'Hunaud.[13] La bulle de 1240 parle de la possession de l'église et du village; ce n'est probablement pas encore un prieuré. Celui-ci s'est formé à la fin du XIIIe siècle à partir de la maison de repos de l'abbaye. L'église, dédiée à saint Martin, est unie en 1270 à celles de Saint-Avit de Combelongue, Saint-Sulpice ou Saint-Simplice (voir ci-dessous, p. 191) et Saint-Mamet.[14] Les archives de l'abbaye contiennent des documents sur Lagarde jusqu'au XIVe siècle.[15] Au XVIIIe, Saint-Martin de Lagarde est un prieuré annexé au chapitre;[16] la cure est à la nomination du chapitre.[17]

LÉRIET, Saint-Fabien-et-Saint-Sébastien. Chronique: *de Layragueto.*

Lériet, sur la commune de Castelsarrasin (Tarn-&-Garonne, ch.l.arr.).

Layriguet ou Leyraguet, aujourd'hui Lériet,[18] vient à Moissac suite à une donation faite en 1173.[19] Si

---

[1] ADTG, G 698 (Andurandy 5949).
[2] ADTG, G 698-704.
[3] AM Moissac, JJ 13.
[4] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] Moulencq, t. 3, p. 67-70.
[7] ADTG, G 680.
[8] Gayne, p. 18.
[9] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 166rb-vb.
[10] ADTG, G 646.
[11] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[12] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 1; G 588 (Dénombrement).
[13] ADTG, G 569 I (Andurandy 1656), p. 7. – Saint-Mamet est un hameau de la commune de Montesquieu (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Moissac II), à 4 km au sud-est de Lagarde-en-Calvère. Il ne figure pas sur les cartes d'état-major. L'église, donnée à Moissac entre 1072 et 1085, ne figurait déjà plus sur la carte de Cassini: Auguste Longnon, *Pouillé du diocèse de Cahors* [..] (Paris 1877), p. 150. – Cf. Moulencq, t. 3, p. 123-124.
[14] Moulencq, t. 3, p. 114-120; Gayne, p. 206 et 209.
[15] ADTG, G 658-659.
[16] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[17] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 1.
[18] Moulencq, t. 4, p. 111-113.
[19] Andurandy 5760.

Lériet ne figure pas dans la bulle de 1240, c'est probablement parce qu'il n'y avait encore ni prieuré, ni église. Selon la Chronique d'Aymeric de Peyrac, les bâtiments n'y seront édifiés que par l'abbé Bertrand de Montaigu.[1] Lériet figure dans les archives de l'abbaye au cours du XIIIe et du XIVe siècle.[2]

BÉNAS, Saint-Pierre. Chronique: *de Benaco.*

Bénas, sur la commune de Lafrançaise (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.), sur le Lemboulas.

Moissac possède des biens dans la région de Lafrançaise depuis la donation de Lapeyrouse en 1083 (voir ci-dessous, p. 181 - 182). Le prieuré de Bénas est mentionné depuis 1265; il est trop récent pour figurer dans la bulle de 1240. L'église de Bénas est l'église paroissiale primitive de Lafrançaise, bastide fondée en 1274.[3] Les archives de l'abbaye nous permettent de le suivre, avec son annexe Saint-Georges de Lafrançaise, jusqu'au XVIIe siècle.[4] Au XVIIIe siècle, le prieuré de Lafrançaise est annexé au chapitre, la cure est à la nomination du chapitre.[5]

SÉRIGNAC, Saint-Gervais-et-Saint-Protais. Chronique: *de Serinhaco*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] Sancti Gervasii de Sairinhaco [..] prioratus.*

Sérignac (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Beaumont-de-Lomagne).

La première mention historique du prieuré Saint-Gervais de Sérignac se trouve dans la bulle de 1240.[6] Le 3 juin 1281, pour subvenir à sa pauvreté, on lui réunit l'église Saint-Martin de Coutures[7] (pour Coutures, voir ci-dessous, p. 207). Les archives de l'abbaye témoignent de liens avec Sérignac jusqu'au XVIIe siècle.[8] D'après le pouillé du XVIIIe siècle, le prieuré de Sérignac est "uny á L'abbaye, et la Cure á L'abbé".[9]

CUMONT, Saint-Cyr (Cirice) et Sainte-Juliette. Chronique: *de Cuquomonte*.

Cumont (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Beaumont-de-Lomagne).

L'église de Cumont est donnée à Moissac en août 1082.[10] Elle sera à l'origine d'un prieuré. Cette église Saint-Cirice (Saint-Cyr-et-Sainte-Juliette), située au diocèse de Toulouse, plus tard dans celui de Montauban, ne doit pas être confondue avec son homonyme, l'église Saint-Cirice au diocèse de Lectoure, mentionnée par la bulle de 1096 comme étant située *in parrochia Limaniæ.* Elle ne figure pas dans la bulle de 1240; en 1249, l'évêque de Toulouse, qui l'a accaparée, y abandonne toutes ses prétentions.[11] La présence de l'abbaye de Moissac reste assurée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, à Cumont devenu prieuré, ainsi qu'à ses annexes Glatens, Lamothe, Esparsac et Marmont (voir ci-dessous, p. 203-205). Au XVIIIe siècle, les cures de Cumont, Glatens et Esparsac sont à la nomination du chapitre.[12]

L'origine de l'église de Cumont pourrait bien être très ancienne. Lors de la restauration de l'église en 1992-1993, ont été découverts des motifs sculptés, qui pourraient remonter au Ve siècle, l'époque du royaume wisigothique de Toulouse.[13]

SAINT-RUSTICE. Chronique: *Sancti Rustici*; bulle 1096: *In Tholosano quidem episcopatu [..] Sancti Rustici*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] Sancti Rustici.*

Saint-Rustice (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Fronton).

On a longtemps cru que Saint-Rustice appartenait à Moissac depuis l'époque carolingienne. Le lieu

---

[1] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 166rb.
[2] ADTG, G 687.
[3] Sur Bénas: Moulencq, t. 3, p. 78-82; Gayne, p. 88-89; Georges Passerat, *Lafrançaise au commencement de son histoire,* in: BSATG 115 (1990), p. 175-185.
[4] ADTG, G 663.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] Moulencq, t. 4, p. 212-217; Gayne, p. 195.
[7] ADTG, G 706.
[8] ADTG, G 705.
[9] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4; G 588 (Dénombrement).
[10] Doat 128, f. 167r-169v.
[11] ADTG, G 588 (Andurandy 5997).
[12] ADTG, G 588 (Dénombrement); G 681; G 691. – Moulencq, t. 4, p. 236-241; Gayne, p. 51.
[13] Jean Cassaigneau, « Les pierres sculptées de Cumont », *BSAHTG* 132, 2007, p. 7-25.

d'ensevelisement de saint Rustice, ancien évêque de Cahors, aurait été donné à l'abbaye de Moissac par l'évêque de Cahors Agarn, dans les années 20 ou 30 du IXe siècle.[1] Mais il s'agit d'un faux.[2] Occupée par des laïcs, comme le montre sa mention dans la bulle de 1096, l'église est rendue à Moissac en 1107.[3] 1107.[3] Elle figure dans la bulle de 1240 comme étant une simple église. En 1538, il est question d'un prieuré: le camérier du monastère de Moissac est prieur de Saint-Rustice, et la cure est annexée à sa mense.[4] Les archives de l'abbaye nous permettent de suivre l'église jusqu'au XVIIe siècle.[5] Au XVIIIe, la cure de Saint-Rustice est à la nomination du chapitre.[6]

L'église de Saint-Rustice est décorée sur son pourtour extérieur d'un grand nombre de petits chapiteaux du XIIe siècle, qui rappellent certains motifs décoratifs des chapiteaux du cloître de Moissac.[7] Moissac.[7]

SAINT-NAUPHARY. Chronique: *Sancti Luiffarii*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] Sancti Laufarii [..] prioratus.*

Saint-Nauphary (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Villebrumier), sur le Tescou.

Saint-Nauphary, corruption de 'Saint-Léophaire' ou de 'Saint-Namphase', après avoir appartenu à l'abbaye de Montauriol, est donné à Moissac en 1110, par Amélius, évêque de Toulouse.[8] La bulle de 1240 le mentionne comme un prieuré. Enfin, il passe dans la mouvance de l'abbaye de Grand-Selve.[9] Les archives de l'abbaye possèdent des documents sur Saint-Nauphary pendant le XIVe et le XVe siècle.[10] Au XVIIIe siècle, "le prieuré simple seculier de St. leaufary a une lieue de montauban, revenu 300 l.", appartient à M. Juliant, demeurant à Rieux.[11] Le prieuré dépend de l'abbé.[12]

LA SALVETAT-MAJUSE, Saint-André, plus tard Saint-Pierre. Chronique: *Sancti Petri de Manse*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *Manise villarum, prioratus cum eisdem villis, decimis et pertinentiis eorumdem.*

La Salvetat-Majuse, aujourd'hui La Salvetat-Belmontet (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Monclar-de-Quercy), sur le Tescounet.

L'alleu de Majuse, avec une église Saint-André, est donné à l'abbaye de Moissac un jeudi de mai entre 1003 et 1031, par l'abbé Miro.[13] La dénomination ultérieure de *salvetat* indique que l'endroit a fait l'objet d'une création nouvelle, réalisée probablement au début du XIIe siècle par l'abbaye de Moissac.[14] La nouvelle sauveté devient un prieuré sous le vocable de Saint-Pierre. Au témoignage de la bulle de 1240, l'abbaye de Moissac possède également le village. Le prieuré reste présent dans les archives de l'abbaye jusqu'au XVIIIe siècle.[15] A ce moment-là, il rapporte 400 livres à son titulaire, M. de Mossac, qui demeure sur place.[16] Le prieuré est à la nomination de l'abbé.[17]

BOISSE. Chronique: *de Boycha*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *ecclesiam villæ de Boixha cum eadem villa, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Boisse, sur la commune de Castelnau-Montratier (Lot, arr. Cahors, ch.l.c.), au-dessus de la Barguelonne.

---

[1] Doat 128, f. 1r-4r. – Voir sur cet acte de donation, voir mon étude: « Moines de Moissac et faussaires (III) », *BSATG* 123, 1998, p. 21-41.
[2] Voir mon étude : « Saint-Rustice reconsidéré » (à paraître).
[3] ADTG, G 717 (Andurandy 6136 et 6137).
[4] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538,* Toulouse, 1935, p. 57, n. 16.
[5] ADTG, G 717.
[6] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4; ibidem (Dénombrement).
[7] Jean Rocacher (dir.), *Eglises et chapelles de la Haute-Garonne. Le canton de Fronton,* Toulouse s.d., p. 60-73.
[8] Doat 128, f. 346r-347r.
[9] Gayne, p. 239.
[10] ADTG, G 683.
[11] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[12] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4.
[13] ADTG, G 688 (Andurandy 5629).
[14] Ch. Higounet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-194; Müssigbrod, o.c., p. 286-288.
[15] ADTG, G 688; Gayne, p. 79.
[16] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[17] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 2.

L'église de Boisse est donnée à Moissac en 1094.[1] Selon la bulle de 1240, elle lui appartient avec le village. Boisse est cédé à l'évêque de Cahors le 28 octobre 1283, en échange de Saint-Martin d'Esmes.[2] Les archives de l'abbaye ne conservent qu'un seul document sur ses relations avec Boisse.[3]

COS, Saint-Pierre. Chronique: *de Cossio*; bulle 1240: *de Cos, prioratus.*

Cos, sur la commune de Lamothe-Capdeville (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Montauban-I), sur l'Aveyron.

L'église Saint-Pierre-Sainte-Rafine (ou Ruffine)-et-Sainte-Justine, sur l'Aveyron, près du château de Cos, est donnée à Moissac en 1061, par Guillaume IV, comte de Toulouse,[4] l'église de Saint-Sernin en 1125.[5] Le prieuré Saint-Pierre de Cos, avec les églises et le village de Sainte-Rafine, est échangé en 1270 avec l'évêque de Cahors.[6] Les archives de l'abbaye ne conservent que quelques pièces concernant Cos.[7]

SAINT-PIERRE DES CUISINES à TOULOUSE. Chronique: *Sancti Petri de Coquinis*; bulle 1240: *In civitate Tholosana, [..] prioratum Sancti Petri de Coquinis.*

Saint-Pierre des Cuisines, dans la ville de Toulouse.

L'alleu de Saint-Pierre des Cuisines est donné à l'abbé Durand de Bredons par Pons, comte de Toulouse. La donation est confirmée après sa mort.[8] Aymeric de Peyrac raconte dans sa Chronique, qu'il n'y avait là "pratiquement rien, sauf une petite église et des terres pour ainsi dire sans maisons ni culture".[9] En 1155, Raimond de Mala Musca est *prior Coquinarum*, prieur des Cuisines.[10] Saint-Pierre des Cuisines reste lié à Moissac jusqu'au XVII[e] siècle au moins.[11] Le prieuré héberge aussi les moines de Moissac faisant leurs études universitaires à Toulouse (voir ci-dessous, p. 175). Au XVIII[e] siècle, Saint-Pierre des Cuisines est porté comme "prieuré permuté avec les Chartreux de Tolor pour le Prieuré de Villardonel".[12] Ce prieuré de Villardonnel, rapportant 300 livres à M. Bazin, demeurant à Avignon, avait été changé avec les Chartreux de Carcassonne pour le prieuré de Saint-Pierre des Cuisines.[13]

LA MÉNARDIERE à TOULOUSE. Chronique: *de Maynatina*; bulle 1240: *In civitate Tholosana [..] hospitale quod dicitur Bernardi Maynaderii.*

La Ménardière, dans la ville de Toulouse.

L'hôpital de Bernard Ménardier ou Ménardière (Meynadière, Maynardière), ou prieuré de Sainte-Radegonde, est présent dans les archives de l'abbaye depuis le XII[e] jusqu'à la fin du XVII[e] siècle.[14] Au XVIII[e] siècle, "le prieuré simple seculier de Ste. radegunde autrement de menardiere dans la ville de toulouse du revenu de 200 l." est porté comme "cy devant possedé par M. de fossés cy devant uni a lordre de st lazare possedé par Edit de lannee 1690 et depuis uni a lhopital de toulouse".[15]

MEAUZAC, Saint-Martin. Chronique: *de Mensaco*: bulle 1096: *In tholosano quidem episcopatu, ecclesiam Sancti Martini de Melzago*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] Sancti Martini de Mausaco, prioratus et villas.*

Meauzac (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Castelsarrasin-II), sur le Tarn.

On a pu considérer Meauzac comme une très ancienne possession de Moissac, remontant à l'époque carolingienne. Agarn, évêque de Cahors, aurait fait don d'une église dans le *pagus* de Toulouse, sur le

---

[1] ADTG, G 569 I (Andurandy 1656), p. 5-6.
[2] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 2; Andurandy 4302; Moulencq, t. 3, p. 155-157; Gayne, p. 56.
[3] ADTG, G 648.
[4] ADTG, G 664 (Andurandy 5225 et 5219).
[5] ADTG, G 664 (Andurandy 5220 et 5221).
[6] Moulencq, t. 2, p. 182-186; Gayne, p. 49.
[7] ADTG, G 664.
[8] Doat 128, f. 82r-84r.
[9] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.
[10] ADTG, G 692, donation de Castelsarrasin.
[11] ADTG, G 710.
[12] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 3. Cf. ADTG, G 710. – Villardonnel, Saint-Jean (Aude, arr. Carcassonne, canton Mas-Cabardès).
[13] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[14] ADTG, G 711.
[15] ADTG, G 588 (Dénombrement).

Tarn, fondée en l'honneur de saint Martin, appelée *Mulzacq.*[1] Meauzac se trouve sur les premières terrasses de la vallée du Tarn, à l'abri des inondations. Mais il s'agit d'un faux. En réalité, Meauzac n'apparaît que dans la bulle de 1096, parmi les possessions moissagaises occupées par des laïcs, et dans la bulle de 1240 parmi les prieurés et les villages.[2] Meauzac reste présent dans les archives de l'abbaye jusqu'à la fin du XVII[e] siècle.[3] Au XVIII[e] siècle encore, Saint-Martin de Meauzac figure comme "Prieuré uny á Labbaye & la Cure á L'abbé".[4] La cure est à la présentation de l'abbé.[5]

CINTEGABELLE, Sainte-Marie. Chronique: *de Sancta Gavella.*

Cintegabelle (Haute-Garonne, arr. Muret, ch.l.c.), sur l'Ariège.

Prieuré acquis en 1291 du monastère de la Cluse par l'abbé Bertrand de Montaigu (1260 - 1295), en échange de Sainte-Anastasie au diocèse de Cahors,[6] Cintegabelle figure dans les archives de l'abbaye jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle.[7] La cure est alors à la présentation de l'abbé.[8]

LA MAISON DES ETUDIANTS DE SAINT-PIERRE DES CUISINES à TOULOUSE. Chronique: *studentium Sancti Petri de Coquinis.*

Saint-Pierre des Cuisines, dans la ville de Toulouse.

Créé par Bertrand de Montaigu (1260 - 1295) pour douze étudiants et un prieur, ce collège est destiné aux moines de Moissac faisant leurs études à l'Université de Toulouse. L'un de ses plus célèbres locataires est le futur abbé moissagais et chroniqueur Aymeric de Peyrac, qui y passe quatre années.[9] En En 1632, le chapitre de Moissac vend la *« maison que le Chapitre avoit a Toulouse pour loger ceux de son corps qui etudioint dans l'université de lad. ville »*.[10]

BONDIGOUX, Sainte-Marie de Lobaresses. Chronique: *de Lobareciis alias de Bondignos*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] Sanctæ Mariæ de Lobarescíis [..] ecclesias.*

Bondigoux (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Villemur-sur-le-Tarn), sur le Tarn.

Dans les années 1048/1059, une église appelée *Loparecas* avec quelques revenus, dont la dixième part sur le port du Tarn, est donnée à l'abbaye de Moissac par Pons Hugues et son frère Aton.[11] Aymeric de Peyrac mentionne *Luparessas super Tarnis fluvium* comme l'une des acquisitions de l'abbé Durand de Bredons. La bulle de 1240 mentionne Sainte-Marie de Lobaresses comme une église; celle-ci a dû devenir un prieuré plus tard. Les archives de l'abbaye conservent quelques pièces faisant état de la gestion du prieuré jusqu'au XV[e] siècle.[12] Au XVIII[e] siècle, Bondigoux est compté, avec Lavalière et Villematier, comme un prieuré annexé au chapitre.[13] "Nostre Dame de Lobaresses, autrement Bondigoux" est une cure à la nomination du chapitre.[14]

ROQUESERIERE, Saint-Pierre. Chronique: *de Rupecey Serra*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] de Rupe Cerasea, ecclesiis.*

Roqueserière (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère).

Aymeric de Peyrac cite comme une acquisition de l'abbé Durand de Bredons "l'abbaye de Conques avec Roqueserière, où presque personne n'habitait".[15] Roqueserière figure dans la liste du Concile de Toulouse de 1056 (*Roca Citeria*). Selon la bulle de 1240, Moissac y possède tant l'église que le château. Au cours du XIII[e] siècle, Roqueserière devient un prieuré.[16] Le pouillé du diocèse de Toulouse précise

---

[1] L. Levillain, *Sur deux documents carolingiens de l'abbaye de Moissac*, in: Le Moyen Age 27 (1914), p. 17.
[2] Moulencq, t. 4, p. 78-83; Gayne, p. 114.
[3] ADTG, G 689.
[4] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] Doat 130, f. 179v.
[7] ADTG, G 724.
[8] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[9] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 166vb.
[10] Andurandy 6548.
[11] Doat 128, f. 91r-93r.
[12] ADTG, G 685.
[13] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[14] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4; G 588 (Dénombrement).
[15] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.
[16] Müssigbrod, o.c., p. 260-261.

en 1538 que le recteur de Saint-Pierre de Roqueserière perçoit les dîmes, “car c’est un prieuré auquel est annexé la charge des âmes”.[1] Les archives de l’abbaye conservent quelques documents sur les relations avec Roqueserière, allant jusqu’au XVIIe siècle.[2] Au XVIIIe, la cure de Roqueserière est à la nomination nomination du chapitre.[3]

EYMET, Notre-Dame de l’Assomption. Chronique: *de Aymeto.*

Eymet (Dordogne, arr. Bergerac, ch.l.c.), sur le Dropt.

Acquisition tardive, cédée en 1330 à Moissac, ce prieuré appartient à l’origine à l’abbaye d’Eysses, et ne figure donc pas dans la bulle de 1240. Les archives de l’abbaye gardent des traces de relations avec Eymet jusqu’au XVIe siècle.[4] Au XVIIIe siècle, ce prieuré rapporte 600 livres.[5]

L’église d’Eymet disparut en 1878.[6]

SADILLAC, Sainte-Marie. Chronique: *de Cedilhaco*; bulle 1240: *In diocesi Petragoricensi, de Sedilhaco [..] prioratus.*

Sadillac (Dordogne, arr. Bergerac, canton Eymet).

Donnée à Moissac en 1079,[7] l’église Notre-Dame de Sadillac est citée comme prieuré dans la bulle de 1240. Est-ce le prieuré de Sede Leyaco, dont parle un *Catalogus* de l’abbaye de Cluny, publié dans la *Bibliotheca Cluniacensis*[8] Les archives de l’abbaye témoignent d’une présence moissagaise jusqu’au début du XVIIe siècle.[9] Au XVIIIe, le prieuré rapporte 400 livres, et appartient à M. Gajac de Carbonnières, demeurant en Périgord.[10] Selon le pouillé du XVIIIe, le prieuré est à la nomination de l’abbé.[11]

L’église de Sadillac conserve encore des murs et une abside du XIIe siècle.[12]

VILLEMATIER, Saint-Pierre. Chronique: *de Villamatino*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] de Villamaterio.*

Villematier (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Villemur-sur-le-Tarn), près du Tarn.

Villematier, donné par Aton Inard de Villemur en 1073,[13] mentionné encore comme simple église dans la bulle de 1240, devient prieuré au XIIIe siècle.[14] Dans les archives de l’abbaye, le prieuré est mentionné jusqu’au XVIIe siècle.[15] Au XVIIIe, Villematier est une annexe de Bondigoux (voir ci-dessus, p. 175).

SAINT-AVIT. Chronique: *de Sancto Avuto.*

Saint-Avit, sur la commune de Moissac.

Il ne s’agit pas de l’église Saint-Avit-de-Combelongue, dépendance de Lagarde-en-Calvère, mais de celle de Saint-Avit de Moissac, appelée aussi Saint-Avit de Haute-Serre. L’abbaye reçoit des biens à Saint-Avit dès le Xe siècle. C’est alors un simple “honneur”.[16] Saint-Avit, devenu prieuré au XIIIe siècle,[17] ne figure pas dans la bulle de 1240, ce qui tendrait à prouver qu’il n’y avait pas encore d’église.

---

[1] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 51, n. 28.
[2] ADTG, G 718.
[3] ADTG, G 588 (Dénombrement), ibidem (Andurandy 1668), p. 4.
[4] ADTG, G 758.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] M. et G. Ponceau, *Les prieurés de Moissac dans les diocèses de Périgueux et de Sarlat*, in: Moissac et l’Occident, p. 269-273.
[7] ADTG, G 759 (Andurandy 7217).
[8] “Prioratus de Sede Leyaco, ubi debet esse cum priore unus monachus”: Catalogus abbatiarum, prioratuum et decanatuum, mediate et immediate Abbatiæ seu Monasterio Cluniacensi subditorum [..] in: Bibliotheca Cluniacensis, col. 1741.
[9] ADTG, G 759.
[10] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[11] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[12] Ponceau, o.c., p. 271.
[13] Doat 128, f. 188r-190r.
[14] Müssigbrod, o.c., p. 332-335.
[15] ADTG, G 685.
[16] Doat 128, f. 21r-22v.
[17] Gayne, p. 209.

Les archives de l'abbaye contiennent des documents sur Saint-Avit jusqu'au XVIIe siècle.[1] Au XVIIIe siècle, Saint-Avit est un prieuré annexé au chapitre.[2]

CASTELMAYRAN, Saint-Maffre. Chronique: *de Castro Mayrano*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] de Castro Maurano ecclesias.*

Castelmayran (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Saint-Nicolas-de-la-Grave), non loin de la Garonne.

L'église de Castelmayran est mentionnée dans la bulle de 1240 comme une simple église. L'évêque de Toulouse y abandonne ses prétentions en 1249. Devenu prieuré, Castelmayran reste lié à Moissac jusqu'à la Révolution.[3] Au XVIIIe, la cure est à la nomination du chapitre.[4]

GAZAUPOUY. Chronique: *de Guasanpuey*; bulle 1240: *In diocesi Lectorensi, monasterium Sancti Genii, cum prioratu de Gasalapuig.*

Gazaupouy (Gers, arr. et canton Condom), au-dessus de la Ségone.

La bulle de 1240 établit une relation entre le prieuré de Gazaupouy et Saint-Geny de Lectoure (voir ci-dessus, p. 161). Les archives de l'abbaye ne nous apprennent pas grand chose sur ce prieuré. Au XVIIIe siècle, il appartient toujours à Saint-Geny de Lectoure.[5]

SAINT-NICOLAS-DE-LA-GRAVE. Chronique: *de Sancto Nycholao*; bulle 1240: *In diocesi Lectorensi [..] prioratum et villam Sancti Nicholay, cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

Saint-Nicolas-de-la-Grave (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, ch.l.c.), près du confluent du Tarn et de la Garonne.

Saint-Nicolas est l'une des rares sauvetés créées (et réussies) par l'abbaye de Moissac. Elle a été dotée d'une charte de fondation vers 1135.[6] L'abbaye possède la seigneurie du village; la bulle de 1240 le confirme. Le vicomte de Lomagne prête hommage à l'abbé; mais en 1246 il vend ses droits à l'abbé.[7] Selon la bulle de 1240, l'église a le statut de prieuré.

Le château de Saint-Nicolas, possession de Moissac, est agrandi au XIIIe siècle par Bertrand de Montaigu: "Il rebâtit à neuf, plus grand et plus haut, le château de Saint-Nicolas".[8] Le château sert de prison pour les moines coupables. Aymeric de Peyrac y écrit sa chronique.

Saint-Nicolas-de-la-Grave a toujours été l'une des plus importantes possessions de l'abbaye de Moissac. Les archives témoignent de relations suivies jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.[9] Au XVIIIe, le prieuré est uni à l'abbaye; la cure est à la présentation de l'abbé.[10]

SAINT-CLAR. Chronique: *de Sancto Claro*; bulle 1240: *In diocesi Lectorensi [..] Sancti Clari [..] ecclesias.*

Saint-Clar (Gers, arr. Condom, ch.l.c.), au-dessus de l'Arrats.

Située dans le diocèse de Lectoure, *in ea parte quœ dicitur Fedanzaguel*, c'est-à-dire dans l'archidiaconé de Fezensaguet, situé au diocèse de Lectoure, au sud et au sud-ouest de l'Arrats,[11] l'église de Saint-Clar est donnée à l'abbaye de Moissac en 1074, en même temps que Saint-Geny de Lectoure.[12] Deux transactions, établies vers 1126 puis vers 1135, semblent indiquer que Saint-Clar est un condominium, dont l'abbé de Moissac et l'évêque de Lectoure se partagent à égalité tous les droits.[13] Mentionnée comme une simple église par la bulle de 1240, Saint-Clar figure dans la Chronique d'Aymeric de Peyrac

---

[1] ADTG, G 644-645.
[2] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[3] Moulencq, t. 4, p. 186-190; Gayne, p. 32; ADTG, G 672.
[4] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5; ibidem (Dénombrement).
[5] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5
[6] ADTG, G 569 II, f. 13r-14v. – Ch. Higounet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-194.
[7] Moulencq, t. 3, p. 396-404; Gayne, p. 242-243.
[8] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 166rb.
[9] ADTG, G 731-736.
[10] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5; ibidem (Dénombrement).
[11] J. Pandellé, *L'ancien diocèse de Lectoure*, in: Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers 65 (1964), p. 403-440.
[12] Doat 128, f. 191r-192v.
[13] ADTG, G 569 II, f. 10v-11r.

comme un prieuré. Mais les archives de l'abbaye ne contiennent guère d'autres renseignements sur Saint-Clar. Le pouillé du XVIIIe mentionne "St. Clair de Varennes" comme une église "usurpée par M^r. de Lectoure".[1]

MASQUIERES, Saint-Vincent. Chronique: *de Masqueriis*; bulle 1240: *In diocesi Agennensi [..] de Masqueriis [..] prioratus et villas.*

Masquières (Lot-&-Garonne, arr. Villeneuve-sur-Lot, canton Tournon-d'Agenais).

D'après Aymeric de Peyrac, Masquières a été donné à Moissac du temps de Durand de Bredons.[2] Selon la bulle de 1240, l'abbaye de Moissac possède à Masquières le prieuré et le village. Les archives de l'abbaye contiennent de nombreux documents faisant état de liens avec Moissac allant jusqu'au XVIIIe siècle, et qui témoignent de sa floraison économique.[3] Selon le pouillé du XVIIIe siècle, le prieuré est uni au chapitre;[4] la cure est à la nomination du chapitre.[5]

SAINT-JEAN-LE-FROID. Chronique: *Sancti Iohannis de Frigore*; bulle 1240: *In diocesi Ruthenensi, monasterium Sancti Ioannis de Frigore [..] prioratus et villas.*

Saint-Jean-le-Froid, sur la commune de Salles-Curan (Aveyron, arr. Millau, canton Salles-Curan).

"En Rouergue, dans des endroits déserts, il édifia depuis les fondations Villeneuve et Saint-Jean", telle est la mention de la fondation de Saint-Jean-le-Froid dans la Chronique d'Aymeric de Peyrac.[6] C'est en effet entre 1060 et 1072 que Bernard de Lévézou fait don de l'église de Saint-Jean.[7] La dénomination *monasterium* dans la bulle de 1240 accorde au prieuré une certaine importance. En 1282, Saint-Jean-le-Froid est cédé à l'évêque de Rodez, comme le confirme le pouillé du XVIIIe siècle: *"Le Convent St. Jean del Frech, Diocese de Rhodés"*, est *"permuté avec l'evesque de Rhodes pour le Prieuré de Toloniac, de la nomination de L'abbé"*.[8] Au XVIIIe, le prieuré Saint-Michel de Toulonjac, à une lieue de Villefranche, d'un revenu de 900 livres, appartient à M. de Marsillac, demeurant à Moissac.[9]

SERMUR, Saint-Pierre. Chronique: *de Semiuro*; bulle 1240: *In diocesi Ruthenensi [..] de Salmuno, prioratus et villas.*

Sermur, sur la commune de Sainte-Juliette-sur-Viaur (Aveyron, arr. Rodez, canton Baraqueville-Sauveterre), sur le Viaur.

L'église Saint-Pierre de Sermur est donnée à Moissac par Foy, vicomtesse de Narbonne, en 1072/1073.[10] Selon la bulle de 1240, l'abbaye de Moissac possède le prieuré et le village. Les archives de l'abbaye recèlent de nombreux documents sur ce prieuré jusqu'au XVe siècle.[11] Au XVIIIe siècle, "le prieuré simple seculier de St. pierre de sermur a 5 lieues de rodéz revenu de 500 l." est "possedé par m^r. dauteville doyen de mets et conceiller clerc au parlement".[12] Il est à la nomination de l'abbé.[13]

LE SÉGUR, Saint-Pierre. Chronique: *de Secino*; bulle 1240: *In diocesi Albiensi [..] de Securio [..] prioratus et villas.*

Le Ségur (Tarn, arr. Albi, canton Monestiés), entre le Viaur et le Céou.

Le Ségur est donné à Moissac du temps de Durand de Bredons, vers 1060/1070.[14] Dès sa fondation, le prieuré, avec ses annexes, les églises Saint-Amans, Sainte-Marie et Saint-Marcel-Campes, deux églises à Labastide-Gabausses, ainsi que l'église Saint-Fructueux de Mirandol, reçoit plusieurs donations. Les

---

[1] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.
[3] ADTG, G 749-755.
[4] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.
[7] Doat 129, f. 81r-82v.
[8] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6; cf. G 677.
[9] ADTG, G 588 (Dénombrement). – Toulonjac (Aveyron, arr. et canton Villefranche-de-Rouergue).
[10] Doat 128, f. 133r-135r.
[11] ADTG, G 673-676.
[12] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[13] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[14] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.

archives de l'abbaye ainsi que les copies de Doat recèlent encore de nombreux documents sur Le Ségur allant jusqu'au XVI[e] siècle.[1] C'est un prieuré riche: au XVIII[e] siècle, il rapporte 1.950 livres.[2] Selon le pouillé, Le Ségur est alors uni à La Peyrière.[3]

RABASTENS, Notre-Dame. Chronique: *de Rapistango*; bulle 1240: *In diocesi Albiensi [..] prioratum Sanctæ Mariæ de Rabastens, cum sanctæ Mariæ de Castro, de la Perussella, Sancti Amancii, Sancti Ioannis de Bobole, de Blaunaco et de Pugniollo ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Rabastens (Tarn, arr. Albi, ch.l.c.), sur le Tarn.

Ce prieuré du diocèse d'Albi est cité dans la bulle de 1240, avec ses annexes Sainte-Marie de Castres, Lapeyruselle, Saint-Amans, Saint-Jean de Bobole, Blaunac et Péchival. Ces annexes sont rejetées par Aymeric de Peyrac à la fin de sa liste (voir ci-dessous, p. 190 - 191). Ce prieuré, qui a dû être très important, n'a laissé que peu de traces dans les archives de l'abbaye. En 1312, le prieur de Rabastens est nommé abbé d'Arles-sur-Tech.[4] Au XVIII[e] siècle, le prieuré Notre-Dame de Rabastens est "donné aux Jesuites de Tolose par M[r]. L'abbé". Les églises de Notre-Dame de Castres, de Lapeyruselle, Saint-Amans, Saint-Jean de Bobole et Blaunac sont "inconnues", celle de Péchival est dite usurpée.[5]

CUBIERES, Sainte-Marie. Chronique: *Sancte Marie de Cuberis*; bulle 1240: *In diocesi Narbonensi, Sanctæ Mariæ de Cuberiis [..] prioratus.*

Cubières-sur-Cinoble, appelé aussi Cubières-en-Rasez (Aude, arr. Limoux, canton Couiza).

L'ancienne abbaye de Cubières, tombée entre des mains laïques, est donnée à Cluny et à Moissac en 1073.[6] Située au diocèse de Narbonne, c'est pour Moissac une dépendance très lointaine. En 1217, notre notre abbaye doit la céder à l'archevêque de Narbonne.[7] Pourtant, Cubières figure toujours dans la bulle de 1240. Pas d'autres renseignements dans les archives de l'abbaye.

L'église de Cubières comporte encore des restes d'une grande église romane partiellement démolie et reconstruite. Tout comme le faisaient déjà les signataires de l'acte de 1073, les gens du village appellent toujours (1993) leur église "l'abbaye". Un bel exemple de continuité historique...

LAPEYROUSE, Notre-Dame. Chronique: *de Petrosa*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *de la Peirosa [..] prioratus.*

Lapeyrouse, sur la commune de Lafrançaise (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.), non loin du Lemboulas.

Aymeric de Peyrac attribue l'acquisition de l'église de Lapeyrouse *(ecclesiam de Petrosa)* à l'abbé Hunaud. La donation a lieu effectivement en 1083.[8] Mentionné comme prieuré dans la bulle de 1240, Lapeyrouse ne laisse que peu de traces dans les archives de l'abbaye. On le rencontre parfois en rapport avec le prieuré de Bénas[9]: Lapeyrouse et Bénas ne sont distants que d'un kilomètre. Müssigbrod fait la curieuse erreur de prendre *Petrosa* pour Peyrepertuse, lieu d'origine des donateurs de Cubières.[10] Il publie pourtant l'acte de donation de *Petrosa* (Lapeyrouse) et y consacre une notice.[11] Dans le pouillé du XVIII[e] siècle, Lapeyrouse figure comme une "cure permutée avec M.[r] de Caors".[12]

SALLELES-D'AUDE, Sainte-Marie. Chronique: *de Salella*; bulle 1240: *In diocesi Narbonensi [..] Sanctæ Mariæ de Salella, prioratus, cum ecclesia Sancti Martini, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Sallèles-d'Aude (Aude, arr. Narbonne, canton Ginestas), sur la Cesse.

---

1 ADTG, G 680.
2 ADTG, G 588 (Dénombrement).
3 ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
4 ADTG, G 725.
5 ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
6 Doat 128, f. 102r-105v.
7 Doat 129, f. 161; cf. ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 8.
8 ADTG, G 569 I (Andurandy 1656), f. 3-5; Gayne, p. 89.
9 ADTG, G 663.
10 Müssigbrod, o.c., p. 212-213. – Château de Peyrepertuse, sur la commune de Duilhac-sous-Peyrepertuse (Aude, arr. Narbonne, canton Tuchan).
11 Müssigbrod, o.c., p. 230-232; acte publié également par Georges Passerat, *Lafrançaise au commencement de son histoire,* in: BSATG 115 (1990), p. 175-185.
12 ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 2.

L'église *de Illa Salella* au diocèse de Narbonne, très vite appelée prieuré, est donnée à Cluny en 1087, par les mêmes donateurs qui firent don de Cubières. C'est comme prieuré moissagais qu'il figure dans la bulle de 1240, ayant comme annexe une église Saint-Martin. Sallèles, qui possède aujourd'hui une église gothique, n'a laissé que peu de traces dans les archives de l'abbaye. Au XVIIIe siècle, le pouillé note à propos de Sallèles: "Cure gagnée contre Mr. L'abbé en 1618".[1]

SAINT-PAUL-DE-FENOUILLET. Chronique: *Sancti Pauli in Vale Oley de Fenolhedis*; bulle 1240: *In diocesi Narbonensi [..] Sancti Pauli in Valle Olei de Fenolhedez [..] prioratus.*

Saint-Paul-de-Fenouillet, autrefois Saint-Paul-de-Vallole (Pyrénées-Orientales, arr. Perpignan, ch.l.c.), sur l'Agly.

Monastère donné à Moissac en 1078, avec Camprodón et Arles-sur-Tech, par Bernard de Besalú, cousin de l'abbé Hunaud, ce prieuré est connu sous une double dénomination: Saint-Paul-de-Vallole ou *Valle Olei*, du nom de la vallée, aujourd'hui une vallée couverte de vignes, ou bien Saint-Paul-de-Fenouillet, du nom de la région, dérivé de la chaîne des Fenouillèdes. Dans l'acte de donation, Saint-Paul porte le titre d'abbaye, mais dans la bulle de 1240, il ne figure plus que comme prieuré.[2] Les archives de l'abbaye restent muettes sur les relations entre Moissac et Saint-Paul. Au XVIIIe siècle, l'église est dite "usurpée par M.r de Narbonne".[3]

MASSELS, Saint-Pierre-et-Saint-Caprais. Chronique: *de Marciliis.*

Massels (Lot-&-Garonne, arr. Villeneuve-sur-Lot, canton Penne-d'Agenais).

L'église de Saint-Pierre-et-Saint-Caprais de Massels a été donnée à Moissac en 1072.[4] Si elle ne figure pas dans la bulle de 1240, il s'agit certainement d'un oubli. Les archives de l'abbaye ne contiennent que quelques rares documents sur le prieuré de Massels, mais ils vont jusqu'à la fin du XVIIe siècle.[5]

SAINT-ROMAIN. Chronique: *Sancti Romani.*

Saint-Romain, sur la commune de Fauroux (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Bourg-de-Visa), dans la vallée de la Séoune.

Eglise cédée à Moissac en 1270 par l'évêque de Cahors, Saint-Romain ne figure donc pas dans la bulle de 1240. Avec son annexe Saint-Cyprien, elle forme un prieuré,[6] qui figure (pas toujours de manière flatteuse, d'ailleurs !) dans les archives de l'abbaye jusqu'au XVIIe siècle.[7] Au XVIIIe siècle, le prieuré de "Saint Romain et Fauroux" est annexé au chapitre.[8]

BUZET, Saint-Martin. Chronique: *de Buseto*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] monasterium et villam de Conquitis, cum deveriis de Buzeto et de Ruper Cerasea ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Buzet-sur-Tarn (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère), sur le Tarn.

En 1249, l'évêque de Toulouse cède ses droits sur l'église Saint-Martin de Buzet, avec Conques (Conquette) et Roqueserière. Le titulaire de Buzet n'est pas saint Romain comme le pense Müssigbrod,[9] mais saint Martin. Le pouillé du diocèse de Toulouse précise que le prieuré de Saint-Martin du lieu de Buzet dépend de l'abbé de Moissac.[10] Le prieuré de Saint-Martin de Buzet figure dans les archives de l'abbaye jusqu'à la fin du XVIIe siècle.[11] Au XVIIIe siècle, le "prieuré simple seculier de St. martin de buzet sur la riviere du tarn prez de villemeur revenu 700 l." appartient à M. Dubourg Lapeirousse, demeurant sur les lieux.[12] La cure est à la présentation de l'abbé.[13]

---

[1] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 8.
[2] Müssigbrod, o.c., p. 271.
[3] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 8.
[4] ADTG, G 569 I (Andurandy 1656), p. 15-16.
[5] ADTG, G 748, G 600.
[6] Moulencq, t. 3, p. 247-250; Gayne, p. 61.
[7] ADTG, G 654-655.
[8] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[9] Müssigbrod, o.c., p. 311.
[10] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 52-53, n. 2.
[11] ADTG, G 715.
[12] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[13] ADTG, G 588 (Dénombrement).

CONQUES. Chronique: *de Conquetis*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] monasterium et villam de Conquitis, cum deveriis de Buzeto et de Ruper Cerasea ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Conques ou Conquette, sur la commune de Buzet-sur-Tarn (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère), sur le Tarn.

Aymeric de Peyrac confond le prieuré de Conques ou Conquette avec la célèbre abbaye Sainte-Foy de Conques, qui n'a jamais appartenu à Moissac (voir ci-dessus, p. 159). D'après notre chroniqueur, l'abbaye de Moissac avait acquis le prieuré de Conques sous l'abbatiat de Durand de Bredons: "l'abbaye de Conques, avec Roqueserière, où presque personne n'habitait".[1] L'acte de donation remonte effectivement à son abbatiat.[2] Au XVIII[e] siècle, Conques, qui est à la collation de l'abbé, rapporte 600 livres, et appartient d'abord à M. l'abbé Moreau, ensuite à M. Mongrin, principal du collège de la Marche, rue de la Harpe.[3]

Aujourd'hui, Conques est un beau château, au centre d'un grand domaine agricole.

EGLISES ET CHAPELLES

La liste des églises et chapelles, donnée par Aymeric de Peyrac se présente à première vue comme une énumération chaotique, sans queue ni tête. En réalité, elle possède une structure interne très logique, mais qui ne se découvre qu'après une analyse méthodique, basée surtout sur le collationnement des listes fournies par les bulles des papes Urbain II de 1096 et Grégoire IX de 1240. La première partie de la liste se développe parallèlement à la bulle de 1240. Les églises y sont groupées par diocèse, et, le cas échéant, par groupe de dépendances appartenant à un prieuré. Aymeric de Peyrac donne successivement, dans l'ordre de la bulle de 1240, les églises des diocèses de Cahors, Toulouse, Lectoure, Agen et Albi. La recherche se poursuit à l'aide de cartes d'état-major au 25.000[e], et se vérifie si nécessaire par une visite sur place.

Diocèse de Cahors

EGLISES ET CHAPELLES DE MOISSAC. Chronique: *Sancti Michaelis, Sancti Iacobi, Sancti Ansberti, Sancti Laurencii, Sancte Marie de Portu, de Guilharani, Sancti Christofori, Sancti Iohannis de Biarosa*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *locum villamque in qua præfatum monasterium situm est, cum omnibus pertinentiis suis, Sancti Michaelis, Sancti Iacobi et Sanctæ Mariæ de Portu capellas, et de Guilaran, Sancti Ansberti et de Puncta hospitalia, cum ecclesia Sancti Ansberti, decimis et aliis pertinentiis suis, Sancti Laurenti, Sancti Christofori, de Biarose.*

Saint-Michel, Saint-Jacques, Saint-Ansbert (= Saint-Martin), Saint-Laurent, Sainte-Marie du Port, Guileran, Saint-Christophe, Saint-Jean de Viarose, églises et chapelles sur la commune de Moissac.

La ville de Moissac, née autour de l'abbaye, ne comptait à l'origine qu'une seule paroisse, celle de l'abbaye elle-même. Mais la croissance de la ville nécessita rapidement la construction d'autres églises. L'église Saint-Michel-Saint-Gabriel-et-Saint-Raphael, située "au cimetière du monastère de Moissac" *(quæ est fundata in cimiterio supradicti monasterio),* figure dans les chartes de Moissac dès la seconde moitié du X[e] siècle.[4] En 1073, cette église Saint-Michel est appelée *parochia*, dans un texte qui mentionne comme paroisses voisines Saint-Laurent et Saint-Ansbert.[5] La bulle de 1240 cite, en ville et tout près de la ville, les chapelles de Saint-Michel, Saint-Jacques et Notre-Dame-du-Port, les hospices de Guileran, de Saint-Ansbert et de La Pointe,[6] et l'église de Saint-Ansbert, et, à la campagne, Saint-Laurent, Saint-Christophe[7] et Saint-Jean (Décollation) de Viarose.[1] Le tissu paroissial est encore

[1] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.
[2] Paris, BN, ms. lat. 12751, p. 781.
[3] ADTG, G 588 (Dénombrement); ibidem (Andurandy 1668), p. 3.
[4] Doat 129, f. 11r-20v.
[5] ADTG, G 609 (Andurandy 3333).
[6] L'hôpital de La Pointe avait été fondé en 1232 par l'abbé de Moissac: Doat 129, p. 191-193.
[7] Moulencq, t. 3, p. 100-103.

relativement rudimentaire. Plus tard, le nombre d'églises, à Moissac même et autour de la ville, ira en croissant.[2] C'est surtout la seconde moitié du XIIIe siècle qui verra les campagnes se couvrir de sanctuaires. Le calendrier du "Livre de la Charte", aux Archives Municipales de Moissac, nous donne les dates de consécration de l'église Saint-Jacques (31 mars: *sacratio Sancti Jacobi)* et de l'église Saint-Michel (24 octobre: *sacratio ecclesie Beati Micaelis Moyssiaci).*[3]

Le pouillé du XVIIIe siècle nous apporte les précisions suivantes à propos de ces églises: Saint-Michel et Saint-Jacques sont à la nomination de l'abbé; Sainte-Marie du Port est démolie; l'hôpital de Guileran est "regy par un sindic"; l'hôpital de Saint-Ansbert n'existe plus, il n'y a qu'une église, dite de Sainte-Catherine; l'hôpital de La Pointe "n'est plus, et il n'y a aucun vestige"; l'église de Saint-Ansbert, à présent Saint-Martin est à la nomination de l'abbé; Saint-Laurent est annexé à Saint-Michel; Saint-Christophe est une cure à la nomination de l'abbé; Viarose est annexé à Saint-Christophe.[4] Au XVIIIe siècle toujours, les églises de Saint-Michel de Moissac avec ses annexes Sainte-Catherine et Saint-Laurent, Saint-Jacques, Saint-Martin et son annexe la Madeleine del Corn, Viarose et son annexe Saint-Christophe, Notre-Dame d'Espis, Montescot et Saint-Julien sont à la présentation de l'abbé.[5]

GROUPE D'ÉGLISES DU BAS-QUERCY. Chronique: *Sancti Marcialis, Sancti Martini, Sancti Vincenti de Auteiaco, Sancte Liberate, Sancti Amancii, Sancti Petri delz Caselx, Sancti Saturnini de Bos, Sancti Iohannis de Pertica, Sancti Saturnini que coniuncta est ecclesie Sancti Petri de Ciriaco, Sancti Petri de Vingariis, Sancte Marie de Troillo, de Coguornaco, de Grata Cumba, Sancti Luppi de Malausa, de Sals, Sancti Germani, de Arduno, Sancti Sulpicii, Sancti Mauricii*; bulle 1096: *In Caturcensi, ecclesias Sancti Martini et Sancti Vincentii de Anteiago, Sancti Petri de Biolo, Sancti Stephani de Liciaco, Sanctæ Liberatæ, Sancti Amantii, Sancti Martini, Sanctæ Mariæ et Sancti Petri de Casex, Sancti Saturnini de Bos, Sancti Iohannis de Pertica, ecclesiam Sancti Saturnini quæ coniuncta est ecclesias Sancti Petri et ecclesias d'Atitiago, Sancti Petri de Brugarias, Sanctæ Mariæ de Troilo et ecclesiam de Cogornago, de Grata Cumba, Sancti Lupi de Milauda, ecclesiam cum curia quæ dicitur de Sals, ecclesiam de Arduno, ecclesias Sancti Sulpitii, Sancti Mauricii*; bulle 1240: [diocèse de Cahors], *Sancti Martini, Sancti Vincentii de Anteiaco, Sanctæ Liberatæ, Sancti Martini, Sancti Amantii, Sanctæ Mariæ, Sancti Petri de Casex, Sancti Saturnini de Bos, Sancti Ioannis de Pertica, Sancti Saturnini quæ coniuncta est ecclesiæ Sancti Petri de Croaco, Sancti Petri de Brugariis, Sanctæ Mariæ de Troilo, de Garnaco, de Grata Cumba, Sancti Lupi de Malausa, de Salx, cum curia d'Ardu, Sancti Sulpicii et Sancti Mauricii, ecclesias cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

Saint-Martial, église sur la commune de Lizac (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Moissac-II); Saint-Martin d'Autéjac ou de Lastours, sur la commune de Réalville (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Caussade); Saint-Vincent-d'Autéjac (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Caussade); Sainte-Livrade et Saint-Amans de Lursinade, églises de la commune de Moissac; Saint-Pierre de Cazes, sur la commune de Cazes-Mondenard (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte); Saint-Sernin du Bosc, sur la commune de Lauzerte (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, ch.l.c.); Saint-Jean-de-Perges, sur la commune de Labarthe (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Molières); Saint-Sernin et Saint-Pierre de Tissac, sur la commune de Cazes-Mondenard (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte); Saint-Pierre de Bruyères ou Bruguières, sur la commune de Cazes-Mondenard (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte); Sainte-Marie de La Treille et Cougournac, sur la commune de Castelnau-Montratier (Lot, arr. Cahors, ch.l.c.); Gratte-Cambe, sur la commune de Lebreil (Lot, arr. Cahors, canton Montcuq); Malause (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Moissac-I); Saux ou Saux-de-Sauveterre, commune de Sauveterre (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte); Saint-Germain, église sur la commune de Moissac, dont une partie restante sert aujourd'hui (1999) de grange dans la propriété de M. Marius Dreuilhe; Ardus, sur la commune de Lamothe-Capdeville (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Montauban-I); Saint-Sulpice, sur la commune de Durfort-Lacapelette (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte); Saint-Maurice, sur la commune de Lafrançaise (Tarn-&-

[1] Moulencq, t. 3, p. 97-100.
[2] Moulencq, t. 3, p. 37-67; Gayne, p. 117-129.
[3] AM Moissac, AA 1.
[4] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 1.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).

Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.)

La liste de ces églises, toutes situées en Bas-Quercy et dans le diocèse de Cahors, dans un large cercle autour de Moissac, est donnée dans le même ordre par nos principales sources, la bulle d'Urbain II de 1096, la bulle de Grégoire IX de 1240 et la liste établie par Aymeric de Peyrac.

Saint-Martial. – Il s'agit d'une des deux églises du prieuré de Lizac (voir ci-dessus, p. 168), mentionnée dans la bulle de 1240 en même temps que Saint-Etienne de Lizac.

Saint-Martin et Saint-Vincent d'Autéjac. – La conjonction de liaison "et", utilisée par la bulle de 1096, nous met sur la bonne voie: il s'agit de deux églises formant un "couple". Ce sont Saint-Martin d'Autéjac et Saint-Vincent d'Autéjac, à 5 km à l'ouest et au sud-ouest de Caussade. La graphie *Autéjac* est une déformation d'*Antéjac*, nom d'une famille de la région. L'église de Saint-Vincent finit dans l'escarcelle de l'évêque de Cahors,[1] tout comme celui de Saint-Martin d'Autéjac, appelée aussi Saint-Martin de Lastours.[2] Les archives de l'abbaye ne recèlent pas de documents sur ces deux églises.

Sainte-Livrade. – Cette église,[3] citée dans les deux bulles de 1096 et 1240, continue de figurer dans les archives de l'abbaye jusqu'au XVIII[e] siècle.[4] En 1270, l'évêque de Cahors y renonce à toutes ses prétentions.[5] L'ancienne église de Sainte-Livrade se trouvait sur le sommet de la colline au bord du Tarn. Au cadastre de la commune de Moissac cette colline s'appelle toujours *Al Pech de la gleiso* (la colline de l'église). Au XIX[e] siècle, l'église est reconstruite dans la plaine, à côté du village,[6] mais le cimetière de Sainte-Livrade se trouve toujours au sommet de la vieille colline de l'église.

Saint-Amans. – L'église de Saint-Amans et le fief de *Uncinada* figurent dans un relevé d'engagements du deuxième quart du XII[e] siècle.[7] L'église de Saint-Amans de Lursinade (ou: l'Ursinade) est rétrocédée rétrocédée à l'abbaye par l'évêque de Cahors, en 1270.[8] Comme toutes les possessions dans les environs environs immédiats de Moissac, Saint-Amans reste fermement attachée à l'abbaye jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, comme en témoignent les archives.[9] Au XVIII[e] siècle, c'est un prieuré annexé au chapitre.[10]

Cazes-Mondenard. – Aymeric de Peyrac ne mentionne que Saint-Pierre de Cazes, cependant que la bulle de 1096 cite trois églises: Saint-Martin, Sainte-Marie et Saint-Pierre de Cazes; la bulle de 1240 en cite seulement deux: Sainte-Marie et Saint-Pierre. L'église du village de Cazes est placée sous le vocable de la Nativité de Notre-Dame. Elle figure dans un relevé d'engagements du deuxième quart du XII[e] siècle.[11] Elle est cédée à l'évêque de Cahors en 1270.[12] L'église Saint-Martin, à Mondenard, qui est probablement mentionnée dans un relevé d'engagements du deuxième quart du XII[e] siècle,[13] a été détruite à la fin du XVIII[e] siècle.[14] L'église Saint-Pierre ne peut être que Saint-Pierre de Casillac, à 2 km au nord-est de Mondenard, église citée dans un relevé d'engagements du deuxième quart du XII[e] siècle.[15] L'église Saint-Pierre de Cazes est donnée en 1250 au chapitre de Cahors par l'évêque Barthélemy.[16] Il semble donc que l'abbaye de Moissac ne soit pas parvenue à faire respecter ses droits. Les archives de l'abbaye ne conservent pas de témoignages sur la gestion de ces trois églises de Cazes-Mondenard.

Saint-Sernin du Bosc. – Mentionnée dans les bulles de 1096 et de 1240, l'église de Saint-Sernin du Bosc, située sur la commune de Lauzerte, figure également dans la liste d'Aymeric de Peyrac. Mais dès le XIII[e] siècle, l'abbaye la cède à l'évêque de Cahors,[17] ce qui explique l'absence de documents sur

[1] Moulencq, t. 2, p. 229-232; Gayne, p. 261.
[2] Moulencq, t. 2, p. 227-229; Gayne, p. 237.
[3] Notice sur Sainte-Livrade dans: Moulencq, t. 3, p. 71-74.
[4] ADTG, G 634.
[5] ADTG, G 588 (pièce numérotée 156).
[6] Gayne, p. 264.
[7] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[8] Moulencq, t. 3, p. 90-92; Gayne, p. 202; ADTG, G 588 (pièce numérotée 156).
[9] ADTG, G 635.
[10] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[11] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[12] Moulencq, t. 3, p. 17-22; Gayne, p. 44.
[13] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[14] Gayne, p. 45.
[15] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[16] Rupin, p. 184.
[17] Moulencq, t. 3, p. 128-129; Gayne, p. 255-256.

Saint-Sernin du Bosc dans les archives ultérieures de l'abbaye, mais n'explique pas la mention chez Aymeric de Peyrac.
Saint-Jean de Perges. – Possession de Moissac selon les bulles de 1096 et 1240, cette église passe, elle aussi, à l'évêque de Cahors.[1] Silence total dans les archives de l'abbaye.
Tissac. – A Tissac aussi, l'évêque de Cahors finit par s'accaparer l'église.[2] Saint-Pierre de Tissac figure dans les bulles de 1096 et de 1240. L'annexe de Tissac, que nos sources connaissent sous le vocable de Saint-Sernin, est probablement l'église de Saint-Denis du Fustin, appelée aussi Saint-Daunès, à 1 km 500 au sud-est de Tissac, église aujourd'hui démolie.[3]
Saint-Pierre de Bruguières. – Moissac avait de très anciennes possessions dans ce secteur. L'église de Saint-Pierre de Bruguières ou de Bruyères, possession de l'abbaye de Moissac, figure dans un relevé d'engagements du deuxième quart du XII[e] siècle.[4] Elle vient ensuite à l'évêque de Cahors.[5] Là encore, rien de plus dans les archives de l'abbaye.
Sainte-Marie de La Treille et Cougournac. – Ces deux églises, cités dans nos trois sources, sont reliées grammaticalement dans la bulle de 1096. Le chanoine Gayne identifie Cougournac avec l'église Saint-Etienne de Cougournac, dans le Tarn-&-Garonne, commune de Puycornet, qui, dit-il, appartenait encore à Moissac au XIV[e], avant de passer aux Chartreux de Cahors.[6] Cette localisation pose problème. Elle ne permet pas de retrouver, dans les environs même lointains, l'église de Notre-Dame *de Troillo* qui serait pourtant, comme en témoigne sa citation avec Cougournac, à chercher dans les environs immédiats. La bonne solution semble être le lieu-dit de Cougournac, situé à un peu plus de 2 km de deux lieux-dits La Treille, tous les deux sur la commune de Castelnau-Montratier. C'est un secteur où l'abbaye de Moissac est possessionnée de vieille date, notamment dans la viguerie de Saint-Aureil. L'église de Notre-Dame *de Troilo* est engagée à l'abbaye de Moissac pendant la première moitié du XII[e] siècle, par la famille De Lolmie *(de La Olmia)*,[7] ce qui donne à penser qu'elle n'est pas très éloignée de Lolmie.
Gratte-Cambe. – Le lieu-dit de Gratte-Cambe est situé à la limite des départements du Lot et du Tarn-&-Garonne, sur la commune de Lebreil. L'église de Gratte-Cambe figure déjà dans les bulles de 1096 et de 1240, mais par la suite les archives de l'abbaye sont muettes à son égard. Ni Lagrèze-Fossat, ni Rupin, ni Müssigbrod ne savent localiser Gratte-Cambe, qu'il n'est pourtant pas difficile de trouver à l'aide d'une carte au 25.000[e].
Saint-Loup de Malause. – Le village de Malause possède plusieurs églises. Les archives de l'abbaye recèlent des documents sur la paroisse de Malause jusqu'au XVII[e] siècle.[8] L'église de Saint-Loup est peut-être l'église paroissiale primitive; elle est mentionnée encore au XIV[e] siècle.[9] Au XVIII[e] siècle, Malause est appelé un prieuré annexé au chapitre.[10]
Saux et Ardus. – Il faut d'abord résoudre un problème rédactionnel. La bulle de 1096 parle de *ecclesiam cum curia quæ dicitur de Sals, ecclesiam de Arduno*; il y a donc deux églises et il n'y pas de lien entre Saux et Ardus. La bulle de 1240, par contre, établit un lien: *de Salx, cum curia d'Ardu*. Mais Aymeric de Peyrac cite Saux et Ardus en leur intercalant Saint-Germain de Moissac. Saux et Ardus n'ont donc aucun rapport. D'ailleurs, elles sont assez éloignées l'une de l'autre. L'église Notre-Dame de Saux, près de Sauveterre, après avoir appartenu à Moissac, est cédée à l'évêque de Cahors.[11] L'église de Notre-Dame d'Ardus figure dans les deux bulles; elle est encore en possession de Moissac au XIV[e] siècle. Elle vient plus tard au chapitre de Cayrac.[12] Son patronage est encore à ce jour Notre-Dame de l'Assomption.
Saint-Germain. – Il s'agit de l'église de Saint-Germain, que nous connaissons très bien par les archives de l'abbaye. L'abbé séculier Gausbert y abandonne ses droits pendant l'abbatiat de Durand de

[1] Moulencq, t. 3, p. 4-5; Gayne, p. 230.
[2] Gayne, p. 265-266.
[3] Moulencq, t. 3, p. 5-6.
[4] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[5] Moulencq, t. 3, p. 15-16; Gayne, p. 249.
[6] Gayne, p. 50.
[7] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[8] ADTG, G 647.
[9] Gayne, p. 106-108.
[10] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[11] Moulencq, t. 3, p. 25; Gayne, p. 193.
[12] Moulencq, t. 2, p. 187-191; Gayne, p. 1-2.

Bredons.[1] Le 20 avril 1113, l'église de Saint-Germain est rétrocédée à Moissac par Bernard Guillaume.[2] Guillaume.[2] En 1292, elle est unie à Saint-Michel de Moissac. Saint-Germain est situé entre Moissac et Sainte-Livrade, dans la plaine du Tarn; l'église est transformée aujourd'hui (1999) en grange, dans la propriété de M. Marius Dreuilhe.[3]

Moissac possède encore deux autres églises Saint-Germain, l'une à côté de Castelsarrasin, l'autre en Livron (voir ci-dessous, p. 213).

Saint-Sulpice (Simplice). – L'église de Saint-Simplice, déformation de Sulpice, s'appelle aujourd'hui Saint-Simplice de Durfort ou del Chieulet. Elle figure dans les deux bulles, mais a dû venir en possession de l'évêque de Cahors, car celui-ci la cède à l'abbaye de Moissac en 1270.[4] L'église de Saint-Sulpice a été annexée alors au prieuré de Lagarde-en-Calvère (voir ci-dessus, p. 170).[5]

Saint-Maurice. – L'église de Saint-Maurice ou *Sanctus Mauritius de Portu Noguerii*,[6] sur la commune de Lafrançaise, figure dans la bulle de 1096, et fait donc partie des sanctuaires se trouvant entre les mains de laïcs. Elle a été rendue à Moissac, car nous la retrouvons dans la bulle de 1240. Plus tard, elle passe à l'évêque de Montauban.[7] Les archives de l'abbaye sont muettes.

Le pouillé nous apprend le statut de ces églises au XVIII[e] siècle: les églises de Saint-Martin et de Saint-Vincent d'Autéjac, Notre-Dame et Saint-Pierre de Cazes, Saint-Sernin du Bosc, Saint-Jean de Perges, Saint-Sernin et Saint-Pierre de Tissac, Saint-Pierre de Bruguières, Notre-Dame de La Treille et Cougournac, Saux, Gratte-Cambe, Saint-Sulpice et Saint-Maurice sont des églises permutées avec l'évêque de Cahors; Sainte-Livrade, Saint-Amand de Lursinade et Saint-Loup de Malause sont à la nomination du chapitre.

Aymeric de Peyrac ne s'est pas servi, pour l'établissement de sa liste des possessions de l'abbaye, d'une importante source, que nous avons citée et utilisée déjà plusieurs fois: l'échange du 17 avril 1270 avec l'évêque de Cahors portant sur un plus grand nombre d'église.[8] L'abbé de Moissac cède à l'évêque de Cahors: le prieuré de Pescadoires, le prieuré de Cos avec Sainte-Ruffine, Caussade et l'église de Saint-Ouen qui est appelée Saint-Gauzy, l'église de Fonneuve, le prieuré et l'église de Cos, le prieuré de Saint-Pierre de Bioule et de Nègrepelisse, l'église de Saint-Pierre de l'Herm, l'église Saint-Burgond de Sals; l'évêque de son côté cède à l'abbaye de Moissac: Malause, avec Sainte-Marie *de Rodilho* (vocable primitif de l'actuelle église Sainte-Rose[9]) et la chapelle du château, l'église de Cornac[10] et son annexe Saint-Paul, l'église de Lunel unie à Bénas et à Notre-Dame de Lapeyrouse, l'église de Sainte-Livrade avec Saint-Amans et Montescot, les églises de Saint-Avit,[11] Saint-Sulpice et Saint-Martin de Lagarde, unies, les églises de Saint-Romain et Saint-Cyprien, unies, l'église Saint-Hilaire de Durfort[12] avec Saint-Paul (de Burgues)[13] et Saint-Martin de Montauré[14]; les églises de Notre-Dame d'Espis[15] et de Saint-Julien.[16] Au XVIII[e] siècle, les cures de Saint-Hilaire de Durfort avec ses annexes Saint-Paul, Saint-Martin de Montauré, et la cure d'Esmes, échangée avec l'évêque de Cahors pour celle de Boisse sont à la présentation de l'abbé, les cures de Lizac, Saint-Romain et Saint-Cyprien de Fauroux, de Saint-Avit de Combelongue et ses annexes, de Malause et de Saint-Amans de Lursinade sont à la nomination du chapitre.[17]

Diocèse de Toulouse

---

[1] ADTG, G 633.
[2] ADTG, G 633 (Andurandy 3442).
[3] Gayne, p. 129.
[4] ADTG, G 588 (pièce numérotée 156).
[5] Moulencq, t. 3, p. 110; Gayne, p. 258.
[6] Moulencq, t. 2, p. 203-205.
[7] Gayne, p. 237-238.
[8] Original: ADTG, G 588 (pièce numérotée 156); Andurandy 3444 à 3447.
[9] Gayne, p. 107.
[10] Moulencq, t. 3, p. 157-158.
[11] Moulencq, t. 3, p. 120-122.
[12] Moulencq, t. 3, p. 105-110.
[13] Moulencq, t. 3, p. 111-114.
[14] Moulencq, t. 3, p. 110; Auguste Longnon, *Pouillé du diocèse de Cahors* [..] (Paris 1877), p. 144.
[15] Moulencq, t. 3, p. 93-96.
[16] Moulencq, t. 3, p. 96-97.
[17] ADTG, G 588 (Dénombrement).

LES ANNEXES DU PRIEURÉ D'ESCATALENS. Chronique: *Sancti Iacobi de Frunilhart, Sancti Saturnini de Rogonaco, Sancti Iuliani, Sancte Magdalene*; bulle 1096: *In Tholosano quidem episcopatu [..] Sancti Iuliani*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] prioratum et villam de Scatalingiis, cum Sancti Saturnini de Roganag, Sancti Iuliani et Sancti Iacobi de Framechard ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Saint-Jacques de Fromissard, Saint-Sernin de Rogonag, Saint-Julien et Sainte-Madeleine, églises de la commune d'Escatalens (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Montech).

Aymeric de Peyrac donne maintenant les noms de quatre églises dépendant du prieuré d'Escatalens (voir ci-dessus, p. 168), dont trois aujourd'hui ont disparu. L'église Saint-Julien, celle de la paroisse d'origine, se trouvait à l'extérieur du village près d'une source curative.[1] A l'intérieur du bourg s'élève l'église Sainte-Marie-Madeleine. En dehors du village, il y a encore l'église Saint-Jacques de Fromissard, située au lieu-dit Fromissard, sur la limite des communes d'Escatalens et de Montech. Enfin, il y a Saint-Saturnin de Rogonag ou de Roselaygues, détruite au XVI[e] siècle.[2] Toutes ces églises ont des origines fort anciennes. L'église de Saint-Sernin-et-Saint-Martin de Rogonag, l'église Saint-Jacques de Fromissard *(Formæ Exarto),* l'église Sainte-Marie d'Escatalens et l'église Saint-Julien font partie de l'importante donation réalisée pendant la seconde moitié du X[e] siècle par Isarn et sa femme Christine.[3]

Le pouillé du XVIII[e] siècle nous apprend que l'église Saint-Sernin est "perdüe et demolie", et que Saint-Julien et Saint-Jacques sont démolies.[4]

GROUPE D'ÉGLISES EN MOYENNE GARONNE. Chronique: *de Affiniano, Sancti Petri et Sancti Aviti, de Besignis, de Monteberterio*; bulle 1096: *In Tholosano quidem episcopatu [..] ecclesiam de Affiniano, de Corduba, de Bisingis, de Monte Berterio*; bulle 1240: *In diocesi Tholosanensi [..] de Affinianis, de Corduba, de Bisingis, de Monteberterio [..] ecclesias.*

Finhan (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Montech); Cordes-Tolosannes (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Saint-Nicolas-de-la-Grave); Bessens (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Grisolles); Montbartier (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Montech).

Finhan, Cordes-Tolosannes, Bessens et Montbartier. – Figurant déjà dans la "Charte de Nizézius" de 680,[5] Finhan, Bessens et Montbartier[6] sont parmi les plus anciennes possessions de l'abbaye de Moissac. Moissac. La mention dans la bulle de 1096 prouve qu'elles sont tombées entre des mains de laïcs. En 1240, les trois églises sont citées comme possessions moissagaises. Les archives de l'abbaye ne nous apprennent rien de plus. On sait par ailleurs que l'église Saint-Martin de Finhan appartient au Mas-Grenier[7]; il faudra certainement en conclure que Finhan est une ancienne possession de Moissac, qui très très tôt lui a échappé. La même chose a dû arriver à l'église Notre-Dame de Bessens qui vient à l'évêque de Montauban,[8] et à l'église Saint-Etienne de Montbartier qui vient au Mas-Grenier.[9]

Dans toutes nos sources, ces églises sont citées dans le même ordre, preuve que les rédacteurs successifs se sont inspirés les uns des autres. Cette constatation permet de résoudre le problème de *Corduba.* En effet, à l'endroit précis où les deux bulles citent *Corduba,* la Chronique d'Aymeric de Peyrac donne le vocable de Saint-Pierre et de Saint-Avit. Celui-ci ne s'explique que comme une référence à la donation faite en 847 par Austorgue, de plusieurs biens,[10] dont *Castrum Cerrucium*, auquel est associé le patronage de saint Pierre et de saint Avit. La Chronique d'Aymeric de Peyrac mentionne "Saint-Pierre-et-Saint-Avit" dans le contexte grammatical, entre les citations de Finhan, Bessens et Montbartier, là où les textes parallèles, c'est-à-dire les bulles de 1096 et de 1240, donnent *Corduba,* Cordes-Tolosannes. Un état des églises usurpées, sans date, perdu et transmis seulement en

[1] Voir mon article: *La légende de la source miraculeuse de l'abbaye de Moissac*, in: BSATG (à paraître).
[2] Moulencq, t. 4, p. 123-131; Gayne, p. 55.
[3] Doat 129, f. 11r-20v.
[4] ADTG (Andurandy 1668), p. 4.
[5] ADTG, G 570.
[6] Moulencq, t. 4, p. 142-166.
[7] Gayne, p. 63.
[8] Gayne, p. 16-17.
[9] Gayne, p. 158.
[10] ADTG, G 570 (Andurandy 5970).

copie par Andurandy, donne: *In episcopatu Tolosano [...] alia de Afiniano, alia S. Juliani, alia de Cordubâ, alia de Besingis, alia de Monteberterio [...]*, soit: Finhan, Saint-Julien (= Escatalens), Cordes-Tolosannes, Bessens, Montbartier.[1] Cordes-Tolosannes est donc l'ancien *Cerrucium*. Cordes possède effectivement une église Saint-Pierre.[2] A un autre endroit de sa Chronique, Aymeric de Peyrac identifie *Cerrucium* formellement à Cordes-Tolosannes.[3] Une visite sur place suffit à se convaincre de la valeur stratégique de ce promontoire d'où l'on domine toute la vallée de la Garonne. Cordes-Tolosannes possède toutes les qualités d'un *castrum.*[4]

Au XVIII[e] siècle, Finhan, Cordes, Bessens et Montbartier sont considérés comme des cures usurpées par l'évêque de Montauban.[5]

Diocèse de Lectoure

GROUPE D'ÉGLISES DANS LE DIOCESE DE LECTOURE. Chronique: *de la Sancta de Blanqueto, de Varenis, de Saratiato, de Flamaringis*; bulle 1096: *Item in Lectorensi episcopatu, in parrochia Limaniæ, ecclesiam de Sarraciago, de Flammalinguis*; bulle 1240: *In diocesi Lectorensi [..] de la Sancta de Blanqueto, [..] de Varenis, de Sarraciaco, de Flamaling.*

Blanquet, sur la commune de Mouchan (Gers, arr. et canton Condom); Saint-Michel de Varennes ou des Arènes (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Auvillar); Sarragachies (Gers, arr. Mirande, canton Aignan); Flamarens (Gers, arr. Condom, canton Miradoux).

Blanquet. – Cette église, citée dans la bulle de 1240, ne figure plus dans les archives de l'abbaye.

Saint-Michel de Varennes. – A ne pas confondre avec l'église de Varennes, près de Villemur, que l'abbaye de Moissac n'acquiert qu'en 1275, et qui ne se trouve pas dans le diocèse de Lectoure (voir ci-dessous, p. 215), mais dans celui d'Albi. L'église que les archives de Moissac appellent Saint-Michel *de las Varennes,*[6] ou Saint-Michel des Arènes, située entre Auvillar et Saint-Nicolas, au diocèse de Lectoure, en Lomagne, n'est autre que l'église Saint-Michel, située *"juxta famosissimum flumen Garonnę sita"*, donnée à Moissac en 1103.[7] Le territoire de la paroisse de Saint-Michel de Varennes est contigu à celui de Saint-Pierre d'Auvillar, comme il s'avère d'un arbitrage réalisé en 1256, entre l'abbé de Moissac et l'évêque de Lectoure.[8] Selon Moulencq, l'église était située dans la partie nord de l'actuelle paroisse de Merles, sur le bord du chemin qui séparait la paroisse de Merles de Saint-Nicolas. Elle fut démolie à la Révolution.[9] Le lieu-dit Les Arènes en garde le souvenir. Les archives de l'abbaye conservent des traces de relations avec Saint-Michel jusqu'au XVIII[e] siècle.[10]

Cette église Saint-Michel ne doit donc pas être confondue avec celle appelée Saint-Michel de la Corneille *(de Cornelha)* ou Saint-Michel d'Auvillar, aujourd'hui Saint-Michel du Pin,[11] qui, au XIV[e] siècle, appartenait à l'archiprêtré de Mauroux.[12]

Sarragachies. – Cette église est citée dans le privilège de 1240. C'est tout ce que l'on sait d'elle.

Flamarens. – L'église Saint-Sernin de Flamarens est usurpée au début du XI[e] siècle par Arnaud Addon, vicomte de Lomagne, comme nous l'apprend la lettre du pape Jean XIX, que publie Aymeric de Peyrac.[13] Malgré l'intervention du pape, l'abbaye de Moissac n'a pas dû la recouvrer immédiatement, car elle figure encore dans la bulle de 1096. Sa citation dans la bulle de 1240 prouve que la réintégration a finalement réussi. Mais les archives de l'abbaye s'arrêtent là.

Au XVIII[e] siècle, la Sainte de Blanquet est considérée comme "perdüe", "Saint Clair de Varennes",

---

[1] Andurandy 1655.
[2] Moulencq, t. 4, p. 172-177; Gayne, p. 48.
[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, Annexe 5.
[4] Sur le problème de Cerrucium, voir mon étude: *Cordes-Tolosannes est-il l'ancien Cerrucium ?,* in: BSATG 119 (1994), p. 73-83.
[5] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5.
[6] ADTG, G 737.
[7] ADTG, G 737 (Andurandy 6549).
[8] Doat 129, f. 357r-360r.
[9] Moulencq, t. 3, p. 392-393.
[10] ADTG, G 737.
[11] Gayne, p. 238.
[12] J. Pandellé, *L'ancien diocèse de Lectoure,* in: Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers 65 (1964), p. 411.
[13] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 175ra-rb.

Sarragachies et Flamarens comme étant usurpées par l'évêque de Lectoure.[1]

Diocèse d'Agen

GROUPE D'ÉGLISES DANS LE DIOCESE D'AGEN. Chronique: *de Guodorvilla, Sancti Amancii de Cariogno, de Castelus, de Christianhaco*; bulle 1096: *In Agennensi, ecclesiam Sancti Amantii de Tairago*; bulle 1240: *In diocesi Agennensi [..] de Godorvilla, Sancti Amantii de Tarrago, [..] de Castellas, [..] et de Christiniaco, ecclesias, cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

Goudourville (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Valence); Tayrac (Lot-&-Garonne, arr. Agen, canton Beauville); Castellis ou Castérus, hameau situé à cheval sur les communes de Saint-Loup et d'Auvillar, et Saint-Martin de Christinac, hameau sur la commune de Saint-Loup (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Auvillar).

Goudourville. – L'église Saint-Julien de Goudourville, mentionnée dans la bulle de 1096, devient au XVIe siècle une annexe du prieuré de Pommevic.[2]

Tayrac. – L'église Saint-Amans de Tayrac[3] figure dans la bulle de 1240. Sauf cette mention, rien dans les archives de l'abbaye !

Castellis ou Castérus. – L'église Saint-Jean-Baptiste de *Castrollus* en Lomagne est donnée à Moissac en juillet 1100.[4] Mentionnée comme possession moissagaise en 1240, annexe du prieuré de Saint-Loup, l'église passe à l'Ordre du Temple, avant de disparaître à la Révolution.[5] Castérus est aujourd'hui un lieu-dit se situant à cheval sur les communes de Saint-Loup et d'Auvillar. Le pouillé du XVIIIe siècle considère Saint-Amans de Tayrac comme inconnu, et Castellis comme usurpé par l'évêque d'Agen.[6]

Christinac. – L'église Saint-Martin de Christinac, située près de la Garonne, est donnée à Moissac en 1076. Elle est citée dans la bulle de 1240. L'église figure dans les archives de l'abbaye jusqu'au XIVe siècle.[7] Elle disparaît à la fin du XVIIe siècle.[8] Lorsqu'en 1730 il établit son Répertoire, Andurandy ne la la connaît plus; il note: "C'étoit une eglise qui etoit annexe de St. Loup, est apparement detruite".[9] Le hameau Saint-Martin, sur la route d'Auvillar à Saint-Loup, sur les premières terrasses de la vallée de la Garonne, en conserve le souvenir.

Diocèse d'Albi

LES ANNEXES DU PRIEURÉ DE RABASTENS. Chronique: *Sancte Marie de Castras, de la Perucella, Sancti Amancii, Sancti Iohannis de Bobole, de Blanhaco, de Pringiallo*; bulle 1240: *In diocesi Albiensi [..] prioratum Sanctæ Mariæ de Rabastens, cum Sanctæ Mariæ de Castro, de la Perussella, Sancti Amancii, Sancti Ioannis de Bobole, de Blaunaco et de Pugniollo ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Castres, sur la commune de Grazac (Tarn, arr. Albi, canton Rabastens); Lapeyruselle (Les Pérelles), Saint-Amans, Bobole, Saint-Jean de Blaunac, Péchival, sur la commune de Rabastens (Tarn, arr. Albi, ch.l.c.).

Les annexes du prieuré de Rabastens, au diocèse d'Albi, n'ont pu être identifiées ni par Lagrèze-Fossat, ni par Rupin, ni par Müssigbrod.[10] Pourtant, il suffit de consulter une carte au 25.000^e pour localiser toutes ces églises, et ceci dans un rayon de quelques kilomètres autour de Rabastens: Castres, Lapeyruselle, Saint-Amans (au bord du Tarn), Bobole, Saint-Jean de Blaunac et Péchival. *Sancta Maria de Castro* est sans nul doute Notre-Dame de la Grâce, chapelle située tout près du lieu-dit Castres, à cheval sur les communes de Rabastens et de Grazac. Saint-Amans appartient à Moissac depuis l'abbé Durand de Bredons.[11]

---

[1] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5.
[2] Moulencq, t. 3, p. 330-334; Gayne, p. 72.
[3] Abbé Barrère, *Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen*, t. 1, p. 304.
[4] Doat 128, f. 329R-330v.
[5] Moulencq, t. 3, p. 360-361; Gayne, p. 233.
[6] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.
[7] ADTG, G 737-738.
[8] Moulencq, t. 3, p. 363-364; Gayne, p. 233.
[9] AMM, Répertoire d'Andurandy, p. 687.
[10] Lagrèze-Fossat, o.c., p. 480; Rupin, o.c., p. 190-191; Müssigbrod, o.c., p. 356.
[11] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158rb.

Au XVIII[e] siècle, on ignore leur situation. Le pouillé considère Péchival comme usurpée, et les autres églises comme inconnues.[1]

LAPEYRIERE ET SES ANNEXES. Chronique: *de la Peyrera*; bulle 1240: *In diocesi Albiensi [..] de la Peirera, prioratus et villas, cum Sancti Petri et Sancti Andreæ ecclesiis, decimis et aliis pertinentiis suis.*

Lapeyrière, sur la commune de l'Isle-sur-Tarn (Tarn, arr. Albi, ch.l.c.).

Lapeyrière fait partie d'une donation, faite entre 1072 et 1085, de trois églises en Albigeois: Saint-André du Tescou, Saint-Martin de *Longo Podio* (Long Pech) et Lapeyrière, *ubi nunc est ecclesia fundata.*[2] Aymeric de Peyrac cite Lapeyrière comme une simple église, mais la bulle de 1240 lui donne rang de prieuré, avec la seigneurie du village, et lui adjoint les deux annexes de Saint-Pierre et de Saint-André. Cette dernière est sans aucun doute Saint-André du Tescou, église qui fait partie de la donation d'origine.[3] A part l'acte de donation, les archives de l'abbaye ne conservent pas de traces de Lapeyrière et de ses annexes. La localisation des églises n'est pas facile. Elles n'ont pu être localisées ni par Lagrèze-Fossat, ni par Rupin, ni par Müssigbrod.[4] Les donations ayant été faites en une seule fois par les les mêmes donateurs, il semble logique de ne pas trop s'écarter géographiquement. Un lieu-dit Long Pech se trouve à moins d'un kilomètre à l'ouest de Lapeyrière, et un lieu-dit Le Tescou à 4 kilomètres au nord-ouest.

Au XVIII[e] siècle, La Peyrière est unie au prieuré du Ségur; Saint-Pierre et Saint-André sont considérées comme "Eglise incognüe".[5]

DEUXIEME PARTIE

Aymeric de Peyrac arrive ici à un point crucial de sa liste. A quelques oublis près, il a cité toutes les possessions moissagaises que porte la bulle de Grégoire IX de 1240. Avant d'étudier ses omissions, terminons d'abord sa liste. Aymeric de Peyrac mentionne quelques dépendances qui, à première vue, ne sont rangées ni géographiquement ni hiérarchiquement. Ensuite, sa liste reprend l'accord de permutation, conclu entre l'abbé de Moissac et l'évêque de Toulouse en 1249. D'abord donc quelques mentions isolées d'églises, qui ne figurent pas dans les bulles de 1096 et de 1240.

CAUMONT, Saint-Laurent. Chronique: *de Cavomonte.*

Caumont (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Saint-Nicolas-de-la-Grave).

L'église Saint-Laurent de Caumont, dans le diocèse de Lectoure, est donnée à Moissac entre 1060 et 1108, par Odon, vicomte de Lomagne.[6] Elle appartient encore à l'abbaye à la fin du XIV[e] siècle, mais passe ensuite à l'évêque de Lectoure.[7] Quelques références à l'église de Caumont sont conservées dans les archives de l'abbaye.[8]

SAINT-PIERRE ET SAINT-ANDRÉ. Chronique: *Sancti Petri, Sancti Andree.*

Il ne peut s'agir que des deux églises annexes du prieuré de Lapeyrière (voir ci-dessus, p. 199), que la bulle de 1240 cite, mais qu'Aymeric de Peyrac n'a pas encore mentionnées.

SAINT-ÉTIENNE. Chronique: *Sancti Stephani de Semotas.*

Montescot, église Saint-Etienne, sur la commune de Moissac.

Il ne peut s'agir que d'une corruption de Saint-Etienne de Montescot, église donnée à Moissac en mai

[1] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[2] ADTG, G 679 (Andurandy 5528); Doat 129, f. 77r-78v.
[3] Voir aussi: ADTG, G 679.
[4] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 480.
[5] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[6] Doat 128, f. 317r-318v.
[7] Moulencq, t. 3, p. 408-413; Gayne, p. 37.
[8] ADTG, G 737.

1081.[1] C'est donc à juste titre qu'Aymeric de Peyrac mentionne Saint-Etienne de Montescot comme l'une des acquisitions de l'abbé Hunaud de Layrac. Selon la Chronique d'Aymeric de Peyrac, l'acte de donation précise qu'il y avait à Moissac un très grand nombre de moines.[2]

"DE ALANIS". Chronique: *de Alanis.*

Le Cabanial (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Caraman).

Il doit s'agir de l'église Saint-Jean de *Cabanillis* ou Le Cabanial, à 10 km à l'est de Caraman, dans l'archiprêtré de Caraman,[3] cédée à Moissac le 5 juin 1275 par l'abbé de Montmajour.[4] Le titulaire de l'église est saint Jean-Baptiste. Au XVIIIe siècle, le prieuré de "Cavanial pres de Carman, dioc. de toulouse" est toujours annexé à l'abbaye. La cure est à la nomination du chapitre.[5]

TROISIEME PARTIE

Après ces quelques mentions isolées, Aymeric de Peyrac aborde maintenant une nouvelle source: l'accord de permutation de 1249 avec l'évêque de Toulouse, conservé dans les archives de l'abbaye en une charte-partie et en plusieurs copies.[6] Aux termes de cette transaction, l'abbaye de Moissac cède à l'évêque de Toulouse Saint-Jean de Bessières *(de Vesseriis),*[7] Saint-Prim, Saint-Clair, Sainte-Eulalie, avec leurs dépendances, et Brignemont. L'évêque de son côté cède à l'abbaye ses prétentions sur le prieuré de La Salvetat du Saint-Sépulcre près d'Auriac et ses dépendances, c'est-à-dire les églises Saint-Pierre de Massane, Saint-Jean de Bergounhous, Saint-Pierre de Magradous, le tiers de la dîme de Loubens, l'église de Saint-Martial à côté d'Auriac, l'église Saint-Etienne de Choples;[8] ensuite, l'église Saint-Pierre de Roqueserière, l'église de Belmont près de Roqueserière, Saint-Pierre de Gémil,[9] l'église Saint-Martin de Buzet; l'église de Saint-Nauphary; l'église Saint-Martin de Meauzac; l'église Saint-Sulpice de *Ville Castellane;*[10] tout ce que l'évêque possède dans les églises de *Perembila,* de Gimat et d'Esparsac, de Cumont et de Castelmayran, les églises de Pampendut, de Barradis, de Cadeilhan, de Gilhac, Notre-Dame de Cannac, Marmont, Glatens et Montarsin; dans Villelongue l'église de Lissas près de Saint-Rustice; ensuite dans le Villemurois la dîme de *Vauro* près de Saint-Nauphary; enfin l'église de Mézens, sauf les vins, et l'église de Nohic. Aymeric de Peyrac suit assez fidèlement cette liste. Il énumère d'ailleurs autant les possessions que Moissac reçoit que celles qu'il cède... Etudions-les en détail.

TROIS ÉGLISES INCONNUES. Chronique: *Sancti Romani, Sancti Primi, Sancte Eulalie.*

Puisque Moissac les cède à l'évêque de Toulouse, ces églises sont à rechercher dans le diocèse de Toulouse. Saint-Prim est l'ancien vocable de l'église Saint-Jean-Baptiste de Bessières. Nous n'avons pu localiser avec certitude les deux autres églises. Sainte-Eulalie est peut-être le village de Sainte-Eulalie près de Carcassonne, où fut signée en 1110 la donation de Sainte-Colombe.

BRIGNEMONT. Chronique: *de Brugimonte.*

Brignemont (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Cadours).

L'église de Brignemont, aujourd'hui en Haute-Garonne, se trouve non loin du prieuré moissagais de Cumont. On ne sait si Moissac avait des droits sur cette église.

---

[1] ADTG, G 571 (Andurandy 3339). – Moulencq, t. 3, p. 92-93.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158va.
[3] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 35-36.
[4] ADTG, G 692 (pièce numérotée 237).
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[6] ADTG, G 691 (Andurandy 5997); Doat 129, f. 338r-341r.
[7] Pour l'église de Bessières, voir : Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 53-54, n. 5. Saint-Prim est le vocable de l'église primitive de Bessières, consacrée depuis 1884 à Saint-Jean-Baptiste. Merci à M. Gérard Vieitez pour ce renseignement.
[8] Choples, lieu-dit situé à cheval sur les communes d'Auriac-sur-Vendinelle et de Saint-Félix-Lauragais.
[9] Gémil (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère). – Quelques éléments dans: ADTG, G 715.
[10] La Villa Castellane est une très ancienne possession de Moissac, acquise aux alentours de l'an Mil. Voir ci-dessous.

SAINT-PIERRE *DE LENACO* ET PENENVILLE. Chronique: *Sancti Petri de Lenaco, de Penenvilla.*

Ces églises sont à rechercher non loin de Verdun-sur-Garonne, puisque le texte de l'accord de permutation cite, dans un même contexte grammatical, Saint-Pierre *de Lenaco* et un cens de 4 mesures de blé sur l'église de Penenville, devant être porté à Verdun. Selon Moulencq, *Nostra Domina de Pamvilla* n'est autre que Notre-Dame de la Croix, annexe de Saint-Sernin de Ricanzelle, à 5 km à l'ouest de Verdun-sur-Garonne.[1] Mais il s'agit plus probablement de *Panvila,* Penneville ou Pénenville, ancien nom du château de Terride, situé dans la paroisse de Labourgade.[2]

GROUPE D'ÉGLISES EN LAURAGAIS. Chronique: *Sancti Petri de Mossone, Sancti Iohannis de Bergonhel, Sancti Petri de Magraydos, de Lobenx, Sancti Marcialis supra Auriacum.*

> Massou, hameau sur la commune de Francarville (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Caraman); Saint-Jean de Bergounhous: situation inconnue; Magradous, sur la commune de Francarville (ibidem); Loubens-Lauragais (ibidem); Saint-Martial, sur la commune d'Auriac-sur-Vendinelle (ibidem).

Ces églises se trouvent dans les environs immédiats du prieuré de La Salvetat-Lauragais ou La Salvetat-Caraman, dont elles sont des dépendances.[3]

Saint-Pierre de Massou. – Dépendance du prieuré de La Salvetat-Caraman (voir ci-dessus, p. 166), cédée à Moissac en 1249 par l'évêque de Toulouse.[4] En 1270, l'abbé de Moissac y nomma le prêtre.[5] La La localisation de cette église n'a pas été aisée. Elle figure dans les archives sous les noms de *Massanis, Massone* ou *Massa*: il s'agit du hameau de Massou, à 1 km 250 de Magradous, sur la commune de Francarville, à 6 km au nord-ouest de La Salvetat-Lauragais. En 1538, Saint-Pierre de Masso *(Sancti Petri de Massano)* était une église annexe de l'archiprêtré de Sainte-Marie de la Chapelle, de la ville de Caraman. Le prieur de La Salvetat, dépendant de l'abbaye de Moissac, y prenait l'entière dîme avec l'archiprêtre.[6]

Saint-Jean de Bergounhous ou Bergon. – Dépendance du prieuré de La Salvetat-Lauragais, cédée à Moissac en 1249.[7] En 1270, l'abbé de Moissac y nomme un prêtre.[8] Le lieu figure dans les archives sous sous les dénominations de *Bergonho* ou *Vergomlhes.* Situation inconnue.

Magradous. – Ancienne possession de Moissac, Saint-Pierre de Magradous est donnée l'abbaye en 1097.[9] L'évêque de Toulouse y abandonne ses prétentions en 1249.[10] En 1538, l'église Saint-Pierre du lieu de Magradous *(loci de Magredos)* appartenait, avec Saint-Martial, au recteur de l'église Saint-Eloi de La Salvetat. Le secteur faisait partie de l'archiprêtré de Caraman.[11]

Loubens-Lauragais. – *Loubenx* ou *Lobenx* est également une dépendance de La Salvetat. Au XVIe siècle un procès s'élève entre les consuls de Loubens et le prieur de La Salvetat, procès dont les archives de l'abbaye gardent des documents.[12] En 1538, Notre-Dame de Loubens *(Beate Marie loci de Lobenchis)* et Saint-Etienne, du lieu de Vendine, étaient des annexes de l'église Saint-Sernin de Francarville, et appartenaient à l'archiprêtré de Verfeil. Le pouillé de Toulouse précise: "le prieur de La Salvetat en perçoit les dîmes".[13]

Saint-Martial. – La situation géographique de cette église, telle qu'elle est donnée par Aymeric de Peyrac, *Sancti Marcialis supra Auriacum,* ne laisse aucun doute: il s'agit de Saint-Martial, à 2 km au nord d'Auriac-sur-Vendinelle, dans les coteaux, à 2,5 km à l'est du prieuré de La Salvetat. En 1249, l'église est cédée à Moissac par l'évêque de Toulouse.[14] C'est aujourd'hui un grand domaine agricole

[1] Moulencq, t. 4, p. 328-329.
[2] Moulencq, t. 1, p. 5; Moulencq, t. 4, p. 195-200.
[3] ADTG, G 720 (Andurandy 6154, 6153, 6224), G 721 (Andurandy 6270).
[4] ADTG, G 588, G 691.
[5] ADTG, G 720.
[6] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 29-30.
[7] ADTG, G 691.
[8] ADTG, G 720.
[9] ADTG, G 569 II, p. 14.
[10] ADTG, G 691.
[11] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 40, n. 30.
[12] ADTG, G 720.
[13] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 44-45, n. 9-10.
[14] ADTG, G 588.

dominant les coteaux.

SAINT-PIERRE DE GÉMIL. Chronique: *Sancti Petri de Guillermo.*

Gémil (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère).

Saint-Pierre *de Guillermo* doit être une corruption de Saint-Pierre *de Gymello,* dénomination figurant dans la transaction de 1249 avec l'évêque de Toulouse. Etant donné le contexte rédactionnel, l'église est à rechercher dans les environs de Roqueserière, Belmont et Buzet. Il ne peut s'agir que de l'église de Gémil, dont le titulaire est effectivement saint Pierre, annexe de l'église Saint-Barthélemy de Montastruc.[1] Aymeric de Peyrac énumérant ici les possessions moissagaises se trouvant dans le diocèse de Toulouse, il ne s'agit donc pas de Saint-Pierre de l'Herm, qui se trouve dans le diocèse de Cahors.

BELMONT ou MONBEL, Saint-Martin. Chronique: *de Bellomonte.*

Monbel, sur la commune d'Azas (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère).

Il ne s'agit ni de Beaumont-de-Lomagne, bastide fondée en 1276 seulement, et qui n'a jamais été dans la mouvance de Moissac, ni de La Salvetat-Belmontet, appelée à l'origine La Salvetat-Majuze. Charles Higounet a démontré qu'il s'agit de la sauveté, restée à l'état embryonnaire, de Belmont, au lieu-dit Monbel, sur la commune d'Azas.[2] L'endroit avait été donné à Moissac en 1060/1072.[3]

GROUPE D'EGLISES EN LOMAGNE. Chronique: *Gimat, Glatenx, Sparssac, de Pain Perdut, de Bardi et de Cadelha, de Ginilhac, Sancte Marie de Calvat, de Marmon, de Montarsio.*

Gimat, Glatens, Esparsac (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Beaumont-de-Lomagne); Pampendut, église près de Beaumont-de-Lomagne; Barradis, sur la commune de Lavit (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, ch.l.c.); Cadeilhan, sur la commune de Fajolles (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Saint-Nicolas-de-la-Grave); Gilhac, sur la commune de Beaumont-de-Lomagne (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, ch.l.c.): Sainte-Marie de Cannac, sur la commune de Larrazet (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Beaumont-de-Lomagne); Marmont, sur la commune de Sérignac (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Beaumont-de-Lomagne); Montarsin, église près de Beaumont-de-Lomagne.

Ce groupe d'églises, que personne n'a encore su localiser, se retrouve sans problèmes à l'aide d'une carte au 25.000^e^. Ces églises, qui ne figurent pas dans la bulle de 1240, font partie de l'échange de 1249 entre l'évêque de Toulouse et l'abbé de Moissac.

Gimat. – L'église Saint-Eparque de Gimat[4] reste très unie à Moissac. Au XVIIe siècle encore, l'abbaye y finance des travaux de restauration.[5]

Glatens. – L'église Saint-Martin de Glatens est rattachée au prieuré de Cumont.[6] Elle est encore entretenue par Moissac au XVIIe siècle.[7] L'église est aujourd'hui ruinée.

Esparsac. – Après avoir été rattachée au prieuré de Cumont, cette annexe de Gimat, dédiée à saint Pierre,[8] garde des liens avec l'abbaye de Moissac jusqu'à la Révolution. Les archives de l'abbaye conservent quelques quittances de réparations effectuées au XVIIe siècle.[9]

Pampendut. – Cette église près de Beaumont-de-Lomagne est citée quelques fois dans les archives de l'abbaye.[10]

Barradis est un lieu-dit de la commune de Lavit, endroit occupé aujourd'hui par l'Institut Médico-Pédagogique.

[1] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 52, n. 1.

[2] Charles Higounet, *La plus ancienne sauveté de l'abbaye de Moissac: La Salvetat de Belmont,* dans: Xe Congrès d'Etudes de la Fédération des Sociétés académiques et savantes Languedoc-Pyrénées-Gascogne, 1954 (1956), p. 102-109. Cf. C. Higounet, *Les sauvetés de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 181-182.

[3] ADTG, G 569 II, f. 3v-4r.

[4] Moulencq, t. 4, p. 226-232.

[5] ADTG, G 600; Gayne, p. 68-70.

[6] Moulencq, t. 4, p. 243-245.

[7] ADTG, G 600; Gayne, p. 71.

[8] Moulencq, t. 4, p. 232-234.

[9] Gayne, p. 57; ADTG, G 600.

[10] ADTG, G 691.

Cadeilhan. – A quelques kilomètres de là, nous découvrons sur la carte au 25.000e le lieu-dit Cadeilhan. Les archives de l'abbaye conservent une nomination, en 1492, au "prieuré" de Cadeilhan.[1]
Gilhac est un lieu-dit aux portes de Beaumont-de-Lomagne. L'église Notre-Dame de Gilhac est cédée en 1249 par l'évêque de Toulouse. Gilhac et Sainte-Radegonde sont une seule et même église; la commune de Beaumont-de-Lomagne vota sa démolition le 14 Frimaire de l'an II (14 décembre 1793).[2] Selon Moulencq, en revanche, ces deux églises ne sont pas identiques.[3]
Sainte-Marie de Cannac. – Vu le contexte géographique des premiers coteaux de la vallée de la Gimone, il s'agit de Cannac, lieu-dit à l'ouest de Larrazet. Le cimetière du village, qui s'y trouve toujours, témoigne de l'emplacement d'origine de l'église. Moulencq nous apprend que la paroisse de Sainte-Marie-Madeleine de Cannac alias *de Arreseto* est la paroisse d'origine de Larrazet.[4]
Marmont. – L'église de Marmont, près de Beaumont-de-Lomagne, placée sous le vocable de Saint-Pierre-ès-Liens,[5] fait partie de l'échange de 1249 avec l'évêque de Toulouse. Elle est détruite à la Révolution.[6]
Sérignac (voir ci-dessus, p. 170 - 171).
Montarsin. – Cette église, située près de Beaumont-de-Lomagne, est acquise par l'abbaye de Moissac suite à l'échange de 1249 avec l'évêque de Toulouse.
Au XVIIIe siècle, les églises de Glatens et d'Esparsac sont à la nomination du chapitre.[7]

SAINT-PIERRE DE LISSAS. Chronique: *Sancti Petri de Lissas.*
L'église de Saint-Pierre de Lissas, cédée en 1249 par l'évêque de Toulouse, doit se trouver *iuxta Sanctum Rusticum*, près de Saint-Rustice[8] (pour Saint-Rustice, voir ci-dessus). Il s'agit très probablement de l'église aujourd'hui disparue de Saint-Pierre de Lézens, sur la commune de Bouloc.[9]

"DE BAURO". Chronique: *Sancti Frutuosi de Bauro iuxta Sanctum Leopharium.*
Saint-Nauphary (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Villebrumier).
La mention de Saint-Fructueux ne figure pas dans l'échange de 1249, qui ne parle que de la dîme de *Vauro* près de Saint-Nauphary. Il s'agit peut-être de Lavaur, fief de Saint-Nauphary,[10] soit de Bérot, lieu-dit près de Saint-Nauphary. La mention de Saint-Fructueux ne s'explique pas.

MÉZENS. Chronique: *de Mesenchiis.*
Mézens (Tarn, arr. Albi, canton Rabastens).
Il ne peut s'agir que de Mézens, qu'Aymeric de Peyrac a déjà citée parmi les prieurés conventuels (voir ci-dessus, p. 160 - 161).

NOHIC. Chronique: *de Noyc.*
Nohic (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Grisolles).
La mention de Nohic est très curieuse, cette église n'ayant jamais appartenu à Moissac. Si l'évêque de Toulouse cède ses droits, cela ne veut pas encore dire que l'abbaye de Moissac entre effectivement et *de facto* dans ses droits.

QUATRIEME PARTIE

[1] ADTG, G 707. – Moulencq, t. 4, p. 211-212.
[2] Antoine Frayssinet, *Sainte-Radegonde et Notre-Dame de Gilhac*, in: BSATG 41 (1913), p. 327-332.
[3] Moulencq, t. 4, p. 246.
[4] Moulencq, t. 4, p. 204-207 et 453-454.
[5] Moulencq, t. 4, p. 245-246.
[6] Gayne, p. 70.
[7] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[8] Saint-Rustice (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Fronton).
[9] Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Fronton. Cette église était située à 1,5 km au sud-ouest de Bouloc, au lieu-dit Villeneuve, non loin du château de Villefranche, section cadastrale de Saint-Pierre: Jean Rocacher (dir.), *Eglises et chapelles de la Haute-Garonne. Le canton de Fronton* [Toulouse s.d.], p. 11-13. – L'église est mentionnée dans: Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 56, n. 14.
[10] ADTG, G 347.

Après avoir passé en revue l'échange de 1249 avec l'évêque de Toulouse d'un certain nombre d'églises se trouvant au diocèse de Toulouse, Aymeric de Peyrac donne de nouveau quelques mentions isolées d'églises situées dans des diocèses différents. Il ne se base pas sur une source bien identifiable, il a consulté probablement des actes isolés de donations.

SAINT-JEAN L'HERM. Chronique: *Sancti Iohannis de Heremo.*

Saint-Jean l'Herm (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère).

La mention *Sancti Iohannis de Heremo* ne s'explique que comme Saint-Jean l'Herm, près de Montastruc, une région où l'abbaye de Moissac possédait d'autres églises. On ignore cependant tout d'éventuels droits moissagais à Saint-Jean l'Herm. Saint-Jean *loci de Heremo* appartenait en 1538 à l'archiprêté de Verfeil.[1] Lagrèze-Fossat l'identifiait avec le prieuré de Conques, situé tout près.[2] Rupin traduit le nom par "Saint-Jean du Désert", et situe cette église inventée de toutes pièces "près de celle de Ségur (Tarn) avec laquelle elle fut donnée en 1053",[3] en se gardant bien de donner des références à cette cette affirmation purement fantaisiste.

VILLEMUR, Saint-Jean. Chronique: *Sancti Iohannis de Villamuro.*

Villemur-sur-Tarn (Haute-Garonne, arr. Toulouse, ch.l.c.), sur le Tarn.

Selon Aymeric de Peyrac, l'église de Villemur a été donnée à Moissac en 1115,[4] en 1130 selon Andurandy.[5] L'acte de donation n'a pas été conservé. Les archives de l'abbaye conservent quelques traces de droits moissagais à Villemur.[6] Il n'est pas clair de quelle église il s'agit, le titulaire de Villemur Villemur étant aujourd'hui saint Michel.

GASQUES, Saint-Pierre. Chronique: *de Guasquas.*

Gasques (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Valence).

L'église Saint-Pierre de Gasques appartenait à Moissac depuis le XIII[e] siècle au moins.[7] Les archives de l'abbaye contiennent des documents jusqu'au XVIII[e] siècle.[8] Gasques est alors un prieuré annexé au chapitre.[9]

SAINTE-RUFFINE. Chronique: *Sancta Ruphina.*

Sainte-Ruffine ou Sainte-Rafine, sur la commune d'Albias (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Nègrepelisse), sur l'Aveyron.

L'église Sainte-Ruffine, au diocèse de Cahors, donnée en 1061 par Guillaume IV, comte de Toulouse,[10] est une annexe du prieuré de Cos, qu'Aymeric de Peyrac a déjà cité (voir ci-dessus, p. 173). Le prieuré et l'église sont cédés en 1270 à l'évêque de Cahors.[11] L'église de Sainte-Ruffine a été démolie à la Révolution.[12]

COUTURES, Saint-Martin. Chronique: *de Culturis.*

Coutures (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Saint-Nicolas-de-la-Grave).

L'église Saint-Martin de Coutures est donnée à Moissac en 1183. En 1281, elle est unie au prieuré de Sérignac (voir ci-dessus, p. 171), pour rester rattachée à Moissac jusqu'à la Révolution.[13] Au XVIII[e] siècle, la cure est à la présentation de l'abbé.[14]

---

[1] Jean Lestrade, *Pouillé du diocèse de Toulouse en 1538* (Toulouse 1935), p. 45-46, n. 2.
[2] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 472-473.
[3] Rupin, p. 192.
[4] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 161va.
[5] Andurandy 5649.
[6] ADTG, G 685; Andurandy, p. 636.
[7] Gayne, p. 66-67.
[8] ADTG, G 649.
[9] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[10] ADTG, G 664 (Andurandy 5225 et 5219).
[11] ADTG, G 588 (pièce numérotée 156).
[12] Gayne, p. 1.
[13] Gayne, p. 51.
[14] ADTG, G 588 (Dénombrement).

SIEURAC, SAINT-AVIT, SAINT-FRUCTUEUX. Chronique: *de Ciurac, Sancti Aviti, Sancti Fruttuosi.*

> Sieurac, ancien nom du prieuré de Saint-Maffre de Bruniquel (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Monclar-de-Quercy); Saint-Avit, plusieurs possibilités d'identification; Saint-Fructueux de Mirandol, sur la commune de Mirandol-Bourgnounac (Tarn, arr. Albi, canton Pampelonne).

La situation de ces possessions n'est pas certaine. On ignore la source utilisée par Aymeric de Peyrac. Ciurac est peut-être Sieurac, dont il a déjà été question plus haut.

La mention de Saint-Avit peut recevoir plusieurs explications.

La mention de Saint-Fructueux ne peut se rapporter qu'à la donation, le samedi 2 novembre 1073, au bénéfice du prieuré de Ségur, du fief presbytéral de l'église Saint-Fructueux de Mirandol.[1]

"AUSTANNAT". Chronique: *de Austannat.*

Il s'agit très certainement de l'église de Lastonar, en Gascogne, donnée à Moissac en 1085, mais dont la situation n'est pas connue avec précision. Selon Mireille Mousnier, Lastonar se trouvait entre Saint-Aignan et Garganvillar.[2] Le manuscrit A de la Chronique d'Aymeric de Peyrac précise que *Lestannar* se se trouve *iuxta Aresetum,* "non loin de Larrazet".[3] Moulencq précise que Saint-Pierre de *Lastaonars* est une annexe de l'église de Garganvillar, avec laquelle elle fut unie en 1283.[4] Le chanoine Gayne précise qu'une croix marque encore aujourd'hui l'emplacement de l'ancienne église Saint-Pierre.[5]

C'est avec cette mention que finit la liste d'Aymeric de Peyrac.

LES OMISSIONS

a.) Omissions de possessions figurant dans les bulles.

Il est certain qu'Aymeric de Peyrac a analysé soigneusement les bulles de 1096 et de 1240. Toutefois, il a commis plusieurs omissions de possessions figurant pourtant dans les bulles. Il s'agit des prieurés de Duravel et de Lagardelle, des châteaux de Durfort, Montesquieu, Malause, Bruniquel, Puycornet, au diocèse de Cahors, et du château de Roqueserière, au diocèse de Toulouse. En outre, il omet cinq églises au diocèse de Lectoure, trois églises au diocèse d'Agen, et une église au diocèse d'Albi, figurant toutes dans les bulles.

DURAVEL, Saint-Hilarion. Bulle 1240: [diocèse de Cahors], *Durivelleris [..] prioratus, cum eisdem villis, decimis et pertinentiis suis.*

> Duravel (Lot, arr. Cahors, canton Puy-l'Evêque), sur le Lot.

L'église de Duravel a été donnée à Moissac en 1059[6] (ou plus probablement: 'rendue', puisque Duravel figure déjà dans la liste du Concile de Toulouse de 1056). L'abbaye possède déjà des biens dans la région. Selon la bulle de 1240, Moissac y possède le prieuré et le village. Si Duravel n'a pas laissé de traces dans les archives de l'abbaye, nous lui devons le seul obituaire d'origine moissagaise encore existant, publié en 1988 par Müssigbrod et Wollasch.[7] Au XVIII[e] siècle, le prieuré Saint-Hilarion de Duravel est à la nomination de l'abbé, rapporte 600 livres, et appartient à M. de Saint Alvère, grand

---

[1] Doat 128, f. 112r-113v.

[2] Mireille Mousnier, *Peuplement et paysages agraires: Saint-Nicolas-de-la-Grave et Saint-Aignan au début du XII[e] siècle,* in: BSATG 116 (1991), p. 124.

[3] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158va.

[4] Moulencq, t. 4, p. 195-200.

[5] Gayne, p. 66.

[6] Doat 128, f. 48r-55r.

[7] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44).

archidiacre de Cahors.[1]

LAGARDELLE. Bulle 1240: *In diocesi Tholosani [..] de Gardella [..] prioratus et villas, cum decimis et aliis pertintiis suis.*

Lagardelle-sur-Lèze (Haute-Garonne, arr. Muret, canton Muret).

L'église de Lagardelle est donnée à Moissac du temps de l'abbé Hunaud, en 1073.[2] En 1240, le prieuré et le village appartiennent à Moissac. Dans les archives, rien de plus. Au XVIIIe siècle, selon le pouillé, Lagardelle dépend du prieuré de La Daurade de Toulouse.[3]

SIX CHATEAUX. Bulle 1240: [diocèse de Cahors], *dominium castrorum de Duroforti, de Monte Esquivo, de Malausa, de Brunequel, Podio Cornet [...]. In diocesi Tholosani, [...] castrum de Rupecerasea.*

Durfort-Lacapelette (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lauzerte); Montesquieu (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Moissac-II); Malause (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Moissac-I); Bruniquel (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Monclar-de-Quercy); Puycornet (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Molières); Roqueserière (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Montastruc-la-Conseillère).

La bulle de 1240 attribue à Moissac le *dominium castrorum* de Durfort, Montesquieu, Malause, Bruniquel et Puycornet, au diocèse de Cahors, puis le *castrum* de Roqueserière au diocèse de Toulouse. Sauf pour le château de Malause, donné à Moissac le 27 septembre 1218,[4] on ignore à quelle époque et de quelle façon l'abbaye de Moissac a obtenu ces droits de seigneurie, car c'est bien ainsi qu'il faut traduire le mot *dominium.* Aymeric de Peyrac cite Roqueserière, Durfort, Montesquieu, Puycornet et Malause parmi les biens de l'abbaye ayant souffert de la Croisade Albigeoise, et pour lesquels il réclame du comte de Toulouse des "dommages de guerre".[5] Dans la documentation de l'abbaye, nous ne trouvons que des données fragmentaires sur les droits du monastère sur ces châteaux. Par acte du 19 juillet 1281, Guillaume Esclamal remet à l'abbé Bertrand le château de Montesquieu. Les termes de cet acte prouvent que c'est bien la seigneurie du château qui appartenait à l'abbé.[6] En 1320, il est précisé que l'abbaye possède l'hommage des seigneurs des châteaux de Montesquieu, de Durfort et de Malause.[7]

CINQ ÉGLISES AU DIOCESE DE LECTOURE. Bulle 1096: *Item in Lectorensi episcopatu, in parrochia Limaniæ [..] de Aliciano, de Orriolis, ecclesiam Sancti Martini, Sancti Quiriaci, Sancti Hilarii, Sancti Saturnini Mancio villa*; bulle 1240: *In diocesi Lectorensi [..] de Alciano, de Ouols, Sancti Martini, Sancti Quiriaci, Sancti Hilarii et Sancti Saturnini de Mansionisvilla ecclesias, cum decimis et pertinentiis suis.*

De Aliciano: situation inconnue; Lauriol ou Auriol, situation précise inconnue, au bord de la Garonne, entre Merles et Auvillar; Saint-Martin, sur la commune de Saint-Antoine (Gers, arr. Condom, canton Miradoux); Saint-Cirice (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Auvillar); Saint-Hilaire ou *Sent Alari*, sur la commune de Lachapelle (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lavit); Mansonville (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Lavit).

Ces églises ne peuvent pas toutes être identifiées avec certitude. D'après la bulle de 1096, elles se trouvent "en Lomagne". Mais ce terme peut indiquer soit l'archidiaconé de Lomagne, soit tout simplement le diocèse de Lectoure. En effet, à partir du XIe siècle, les limites du diocèse de Lectoure sont celles de la vicomté de Lomagne.[8]

***de Aliciano.* –** Situation inconnue.

Lauriol. – L'église Saint-Martin de Lauriol ou Auriol connaît le même sort que l'église Saint-Sernin de

[1] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158va; Andurandy 604.
[3] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 4.
[4] Doat 129, f. 130r-131v.
[5] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 172vb.
[6] ADTG, G 652.
[7] Doat 127, p. 99r-140v. – Texte publié dans mon ouvrage: *Les archives brûlées de Moissac*, acte n. …...
[8] J. Pandellé, *L'ancien diocèse de Lectoure*, in: Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers 65 (1964), p. 405.

Flamarens (voir ci-dessus, p. 197). Elle est usurpée par Arnaud Addon, vicomte de Lomagne, et il faut l'intervention personnelle du pape, au début du XIe siècle, pour qu'elle soit rendue à Moissac. Dans les années 1080 se déroule dans ses murs un procès entre l'abbaye de Moissac et Raimond Bernard et ses frères à propos de la terre de Botirans et de Sère.[1] L'église de Lauriol, aujourd'hui démolie, se trouvait au bord de la Garonne, à l'est d'Auvillar.[2] Moulencq la situe entre Auvillar et Merles.[3]

Saint-Martin. – Selon Lagrèze-Fossat et Rupin,[4] il s'agit de Saint-Martin de las Oumettes, annexe de la la paroisse de Mauroux,[5] qui au XVIIIe siècle appartient à l'évêque.[6] En réalité, il faut chercher dans un un contexte géographique beaucoup plus restreint, celui de la vallée de l'Arrats et de ses environs immédiats. Il s'agit de Saint-Martin, à 3 km au nord-est de Mansonville et 3 km au sud-ouest de Saint-Cirice.

Saint-Cirice. – Situé sur l'Arrats, à 4 km au nord de Mansonville (voir ci-dessous, p. 210), Saint-Cirice forme un triangle avec Saint-Martin, à 3 km au nord-est de Mansonville et à 3 km au sud-ouest de Saint-Cirice. L'église de Saint-Cirice est un édifice roman qui paraît remonter à la fin du XIe siècle.[7]

Saint-Hilaire. – Il s'agit de l'église paroissiale primitive de Lachapelle, qui se trouvait au lieu-dit Saint-Hilaire ou *Sent Alari*, sur la route de Peyrecave, à 1 km au nord-ouest de Lachapelle. Cette église disparut à la Révolution. Mais déjà, la paroisse avait été transférée à la chapelle du château, qui donna son nom à Lachapelle.[8]

Mansonville. – L'église Saint-Saturnin de Mansonville appartient à Moissac depuis le XIe siècle au moins. Le chevet de l'église actuelle remonte encore à cette époque.[9] Les archives de l'abbaye, par contre, ne nous apportent aucun renseignement.

Le pouillé du XVIIIe considère les églises d'"Alcian", "Oriols", "St. Martin" et "St. Quiriac" comme inconnues, confond Saint-Hilaire (diocèse de Lectoure) avec Saint-Hilaire de Durfort (diocèse de Cahors), et mentionne "St. Sernin de Manoville" comme étant usurpée par l'évêque de Cahors.[10]

TROIS ÉGLISES AU DIOCESE D'AGEN. Bulle 1096: *In Agennensi, [..] de Verbegaria, de Angairiago*; bulle 1240: *In diocesi Agennensi [..] de Verbegaria, de Augarnaco, [..] Sancti Lupi.*

Saint-Hilaire de Verdegas, sur la commune de Brugnac (Lot-&-Garonne, arr. Marmande, canton Castelmoron-sur-Lot); Engayrac (Lot-&-Garonne, arr. Agen, canton Beauville); Saint-Loup (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Auvillar).

Verdegas et Engayrac. – Ces églises, citées dans nos deux bulles, ne figurent pas dans les archives de l'abbaye. Au XVIIIe siècle, elles sont considérées comme inconnues.[11]

Saint-Loup. – Eglise du diocèse d'Agen, puis à partir du XIVe siècle, de Condom, Saint-Loup est le siège d'un prieuré[12] (voir les annexes ci-dessus, p. 197 - 198), bien documenté dans les archives de l'abbaye, et ceci jusqu'à la fin du XVIIe siècle.[13] Au XVIIIe, Saint-Loup est considéré comme "usurpée",[14] mais dans le dénombrement, il figure comme un prieuré annexé au chapitre.[15]

UNE ÉGLISE NOTRE-DAME AU DIOCESE D'ALBI. Bulle 1240: *In diocesi Albiensi, ecclesiam Sanctæ Mariæ dels Esfornas.*

Notre-Dame des Fournials, église et hameau à 2 km à l'est de Tanus (Tarn, arr. Albi, canton

[1] ADTG, G 569 II, f. 9v-10r.
[2] Sur la situation de Lauriol, cf. ADTG, G 605.
[3] Moulencq, t. 3, p. 389.
[4] Lagrèze-Fossat, o.c., p. 477; Rupin, o.c., p. 193.
[5] Mauroux (Gers, arr. Condom, canton Saint-Clar).
[6] J. Pandellé, *L'ancien diocèse de Lectoure*, in: Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers 65 (1964), p. 432.
[7] Gayne, p. 212.
[8] Gayne, p. 85; Agnès Clouzet-Llorens, *La paroisse et l'église de Lachapelle au XVIIIe siècle*, in: BSATG 118 (1993), p. 281-296.
[9] Moulencq, t. 3, p. 422-427; Gayne, p. 108.
[10] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 5-6.
[11] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.
[12] Moulencq, t. 3, p. 361-363; Gayne, p. 233.
[13] ADTG, G 738-743.
[14] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 6.
[15] ADTG, G 588 (Dénombrement).

Pampelonne).
Il s'agit de Notre-Dame des Fournials, à 2 km à l'est de Tanus, à proximité du prieuré du Ségur. Notre-Dame de l'Assomption est la titulaire de l'église. En 1243, les droits de Moissac y sont contestés par les évêques d'Albi et de Rodez.[1] Le pouillé du XVIII[e] siècle parle de "Nostre Dame del Sesornac", et précise que l'église est usurpée par l'évêque d'Albi.[2]

b.) Omissions de possessions ne figurant pas dans les bulles.

Aymeric de Peyrac n'a pas seulement oublié des possessions mentionnées dans la bulle de 1240, mais encore d'autres dépendances non citées dans les bulles, dont nous savons cependant par d'autres sources qu'elles appartiennent à l'abbaye de Moissac dans la période concernée. Nous n'avons pas tenu compte des nombreux alleus, honneurs, terres et vignes, que l'abbaye reçoit. Nous ne citons que les plus importantes dépendances. Les voici par ordre alphabétique:

BLAGNAC, Saint-Pierre.
Blagnac (Haute-Garonne, arr. Toulouse, canton Toulouse-13).
En 1071, Guillaume IV, comte de Toulouse, donne à l'abbaye de Moissac l'église Saint-Pierre de Blagnac.[3] Notre abbaye n'en profite pas bien longtemps. En 1098, Blagnac est donné à Saint-Sernin de Toulouse par Guillaume IX, duc d'Aquitaine, époux de Philippa, pendant l'occupation du comté de Toulouse par les Aquitains .[4] La donation de l'église de Blagnac à l'abbaye de Moissac semble également être en rapport avec les graves incidents en rapport avec l'abbé Hunaud de Moissac et l'occupation de Saint-Sernin (voir chapitre 2, § 2 de cette Première Partie).

GANDALOU, Saints-Fabien-et-Sébastien.
Gandalou, lieu-dit de la commune de Castelsarrasin, sur le ruisseau de Millole.
Gandalou est une possession de Moissac dès le XI[e] siècle, mais curieusement il ne figure pas dans la bulle de 1240, ni dans la liste d'Aymeric de Peyrac.[5] Les archives de l'abbaye recèlent des documents allant jusqu'au XVII[e] siècle.[6] Au XVIII[e] siècle, le prieuré de Gandalou est annexé à l'abbaye: la cure est est à la présentation de l'abbé.[7]

LES BARTHES, Saint-Sulpice (Simplice).
Les Barthes (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Castelsarrasin-II).
Les Barthes, village d'ancienne origine, né autour d'une motte et d'une église,[8] s'étend le long d'une route probablement antique, le *camin peyrat*, dont un lieu-dit, situé plus au sud, à cheval sur Castelsarrasin et La Ville-Dieu-du-Temple, garde encore la mémoire. L'église Saint Simplice, dédiée à saint Sulpice de Bourges dont le nom a été corrompu, était un prieuré de Moissac.[9] Les archives de l'abbaye conservent quelques pièces allant du XIV[e] au XVII[e] siècle.[10]

Les Barthes ne peut être que l'ancienne *Villa Castellana*, nom qui peut signifier tout simplement "le domaine du château". Ce serait en l'occurence celui de la motte des Barthes. L'accord de permutation déjà cité, conclu entre l'abbaye de Moissac et l'évêque de Toulouse, mentionne l'église Saint-Sulpice de Ville Castellane dans un contexte géographique précis, énumérant en suivant, en opérant un mouvement

[1] Doat, vol. 129, f. 264.
[2] ADTG, G 588 (Andurandy 1668), p. 7.
[3] ADTG, G 716 (Andurandy 6134).
[4] Pierre Gérard, *Les possessions de Saint-Sernin sur la rive gauche de la Garonne,* in: Aux confins du Languedoc et de la Gascogne: les pays de Rivière-Verdun (Rieumes 1997 = Fédération des Société Académiques et Savantes Languedoc-Pyrénées-Gascogne. Actes du 49[e] Congrès d'Etudes tenu à Rieumes et Gimont les 21, 22 et 23 juin 1996), p. 55-58 ; Didier Panfili, *Aristocraties méridionales. Toulousain-Quercy XI[e]-XII[e] siècles* (Rennes 2010), p. 63.
[5] Moulencq, t. 4, p. 108-111; Gayne, p. 64.
[6] ADTG, G 684.
[7] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[8] Florent Hautefeuille, *Prospection archéologique sur les communes de Labastide-du-Temple, Lizac et Les Barthes,* in: BSATG 119 (1994), p. 29-45.
[9] Gayne, p. 103.
[10] ADTG, G 686.

géographique circulaire d'est en ouest: Buzet, Saint-Nauphary, Meauzac, *Villa Castellana*, puis les églises de Lomagne. L'église Saint-Sulpice doit donc se trouver entre Meauzac et la Lomagne. L'énumération des 128 églises de l'archidiaconé de Villelongue, du XIIe siècle, est encore plus précise. Dans cette liste, structurée géographiquement, *Vila Castlana* est mentionné entre Meauzac et Lériet. On ne saurait être plus précis.[1] Enfin, deux actes du début du XIIe siècle citent un témoin nommé Guillaume Guillaume Oddon de Villa Caslana dans le contexte géographique de Lavalade, Gandalou, Sainte-Livrade et Lizac.[2] *Villa Castellana* est donc bien Les Barthes.

Villa Castellana, dans le Toulousain, avait été donnée à l'abbaye de Moissac par le clerc Roger, un jour de mars entre 1003 et 1031.[3]

LUNEL, Saint-Nazaire.

Lunel, lieu-dit sur la commune de Lafrançaise (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.), sur le Lemboulas.

L'église de Lunel figure dans un relevé d'engagements du deuxième quart du XIIe siècle.[4] Cédée en 1270 à l'abbé de Moissac par l'évêque de Cahors, elle devient un prieuré au XVe siècle.[5] Au XVIIIe siècle, le prieuré est annexé à l'abbaye; la cure est à la présentation de l'abbé.[6]

MOIRAX, Sainte-Marie.

Moirax (Lot-&-Garonne, arr. Agen, canton Laplume).

Si Aymeric de Peyrac ne cite pas le prieuré de Moirax, dans une autre partie de sa Chronique il ne le considère pas moins comme l'une des acquisitions de Durand de Bredons,[7] probablement sur la foi de la la mention dans la liste établie par le Concile de Toulouse de 1056: *Morracus.* En réalité, la donation de l'église Sainte-Marie de Moirax a été faite à Cluny, mais elle est également inscrite à Moissac, comme en témoigne une brève notice, conservée dans un fragment de cartulaire.[8] Vers 1350, le prieuré de Moirax compte 4 moines.[9]

DEUX ÉGLISES SAINT-GERMAIN.

Saint-Germain, lieu-dit sur la commune de Castelsarrasin (Tarn-&-Garonne, ch.l.arr.); Saint-Germain, probablement identique à Saint-Pierre-Livron, sur la commune de Caylus (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.).

L'abbaye de Moissac possédait trois églises Saint-Germain qu'il importe de distinguer soigneusement: Saint-Germain de Moissac (dont nous avons parlé ci-dessus), Saint-Germain de Villelongue, près de Castelsarrasin, et Saint-Germain de Livron. Les archivistes Bourbon et Dumas de Rauly, en classant la série G des Archives Départementales de Tarn-&-Garonne, ont confondu les églises Saint-Germain de Livron et Saint-Germain de Moissac. Ils ont réuni sous le même numéro de leur inventaire les documents concernant ces deux églises.[10] Ils auraient mieux fait de consulter le Répertoire d'Andurandy, qui classe Livron, à juste titre, sous le prieuré de Caussade.

Saint-Germain de Villelongue[11] a été donné à l'abbaye de Moissac le 14 août 1114.[12] La situation de cette église ne pose pas problème: c'est le lieu-dit Saint-Germain au sud-ouest de Castelsarrasin.

Moissac reçoit plusieurs donations en Livron, dans la vallée de La Bonnette, au nord de Caylus. Raimond Grimard, lors de sa prise d'habits, donne plusieurs biens[13]; Diutrand de Corbeira donne le tiers

---

[1] Pierre Gérard, *L'archidiaconé de Villelongue au XIIe siècle,* in: MSAMF 53 (1993), p. 187-194.
[2] ADTG, G 569 II, f. 1r; G 662 (Andurandy 4846).
[3] ADTG, G 570 (Andurandy 6295 et 6300): Doat 128, f. 33r-34v.
[4] ADTG, G 571 (Andurandy 3338).
[5] Moulencq, t. 3, p. 84-88; Gayne, p. 106.
[6] ADTG, G 588 (Dénombrement).
[7] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 159ra.
[8] ADTG, G 569 II, f. 10r.
[9] De Valous, t. 2, p. 213.
[10] ADTG, G 633.
[11] L'archidiaconé de Villelongue s'étendait entre Tarn, Garonne, Tescou et Tescounet: François Moulencq, Firmin Galabert, *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne*, t. 1 (Montauban 1879 = reprint Paris 1991), p. XLIV; Pierre Gérard, *L'archidiaconé de Villelongue au XIIe siècle,* in: MSAMF 53 (1993), p. 187-194.
[12] ADTG, G 571 (Andurandy 5799).
[13] Doat 129, f. 69r-70r.

du dîmaire de Saint-Germain de Livron[1]; Heina de Frozet fait don de l'honneur d'Auzon.[2] Tous les toponymes cités dans ces actes prouvent que Saint-Pierre et Saint-Germain de Livron se situent géographiquement autour de Saint-Pierre-Livron et de Lacapelle-Livron.[3] Une église ou lieu-dit 'Saint-Germain' y est introuvable. Ne s'agirait-il pas d'un double vocable: Saint-Pierre-et-Saint-Germain? Dans ce cas, Saint-Germain de Livron ne serait autre que Saint-Pierre de Livron. En 1220, l'abbé Raymond de Moissac donne l'église de Livron à Robert, moine-chapelain.[4] Le prieuré de Livron était uni au prieuré de Caussade. En 1171, Pons, moine de Moissac, prieur de Caussade et de Livron, engage les biens de Livron.[5] Les dépendances moissagaises de Livron ont été perdues par notre abbaye dès le XII[e] siècle. C'est certainement la raison pour laquelle Aymeric de Peyrac n'en parle pas. Les droits moissagais sur les églises de Caussade et de Saint-Pierre-Livron furent cédés en 1270 à l'évêque de Cahors.[6]

SAINT-MICHEL EN AGENAIS.

Saint-Michel d'Ursaud ou de Lamothe, sur la commune de Castelsagrat (Tarn-&-Garonne, arr. Castelsarrasin, canton Valence).

L'abbaye de Moissac possédait trois églises Saint-Michel qu'il importe de distinguer soigneusement: Saint-Michel de Moissac, à côté de la ville (voir ci-dessus, p. 184 - 185), Saint-Michel de Varennes, au diocèse de Lectoure (voir p. 197), et Saint-Michel d'Agenais.

Cette dernière église, "Saint-Michel en Agenais", est mentionnée par Aymeric de Peyrac comme étant l'une des acquisitions de l'abbé Hunaud de Layrac.[7] Cette mention se rapporte donc à la donation en 1076 par Arnaud de Brunomont et des frères Aspermont et Katurcinus.[8] En 1125, Arnaud de Brinomont et son épouse Armensindis donnent la moitié de l'église de Saint-Michel *de Pino*.[9] La donation de 1125 a certainement été faite par le fils du donateur de 1076, et il doit s'agir de la même église. Il est évidemment tentant d'y voir l'église de Saint-Michel du Pin, entre Saint-Nicolas-de-la-Grave et Auvillar, mais celle-ci, se trouvant au diocèse de Lectoure, ne peut être retenue. Il s'agit de l'église à l'origine romane de Saint-Michel d'Ursaud, dans la vallée de la Barguelonne, près d'un lieu-dit Lamothe, église primitive de Castelsagrat, bastide qui ne naquit qu'au XIII[e] siècle.[10] Dans l'acte de 1125, elle est probablement appelée "d'Espis" par analogie à sa voisine de Saint-Paul-d'Espis. C'est une église que l'abbaye de Moissac possédait. Les archives de 'abbaye recèlent encore quelques documents sur cette église, allant du XV[e] au XVIII[e] siècle.[11] Andurandy l'appelle "Saint Michel de Dussaut ou Lamothe".[12]

Cette église Saint-Michel ne doit pas être confondue avec une autre église Saint-Michel, donnée à l'abbaye de Moissac en 1103, dont la situation ne pose aucun problème (en Lomagne, au diocèse de Lectoure, au bord de la Garonne), ni avec l'église de Saint-Michel du Pin, également au diocèse de Lectoure (voir ci-dessus, p. 197).

SAINT-PIERRE D'ELT.

Gleye d'Eou, lieu-dit sur la commune de Bruniquel (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Monclar-de-Quercy).

Cette église a été donnée à l'abbaye de Moissac vers 1059/1072.[13] Elle fait partie des dépendances qui ont sombré dans l'oubli. Louis d'Alauzier l'a retrouvée: c'est une ancienne paroisse que, sur base de documents d'archives du château de Bruniquel, on peut situer sur le territoire de Bruniquel, à Camis, sur

[1] ADTG, G 633 (Andurandy 5227).
[2] ADTG, G 633 (Andurandy 5250).
[3] ADTG, G 633 (Andurandy 5226). – Saint-Pierre de Livron, sur la commune de Caylus (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.).
[4] Texte dans: A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 457-458.
[5] ADTG, H 1; Andurandy 5229.
[6] Pour Caussade, voir plus haut; pour Saint-Pierre-Livron, voir: Moulencq, t. 2, p. 346-348; Gayne, p. 245-246.
[7] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 158va.
[8] Doat 128, f. 126r-128v.
[9] ADTG, G 569 II, f. 11v-12r.
[10] Moulencq, t. 3, p. 194-197; Gayne, p. 32-33 (Castelsagrat) et 215-216 (Saint-Michel d'Ursaud).
[11] ADTG, G 653.
[12] Andurandy, p. 525.
[13] Doat 128, f. 156.

la rive droite de l'Aveyron en bordure de la forêt de La Garrigue Claire. Le cadastre et la carte IGN au 25.000e connaissent le lieu comme *Gleye d'Eou,* ce qui en occitan veut dire: "église d'Elt".[1]

SAINT-PIERRE DE L'HERM.

Saint-Pierre de l'Herm, ou La Bénèche, lieu-dit de la commune de Caussade (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, ch.l.c.).

La moitié de l'église, ainsi que neuf métairies, sont données à Moissac en 1059/1060, par Bernard Raganfred, donation confirmée vers 1107 par son fils Raimond Bernard.[2] Par l'échange du 17 avril 1270, l'abbé de Moissac cède Saint-Pierre de l'Herm à l'évêque de Cahors.[3]

VARENNES, Saint-Martial.

Varennes (Tarn-&-Garonne, arr. Montauban, canton Villebrumier).

Bastide fondée à la fin du XIIIe siècle par Alphonse de Poitiers, comte de Toulouse. L'église, dédiée à saint Martial, est donnée le 5 juin 1275 par l'abbé de Montmajour à l'abbaye de Moissac, qui en conserve le patronage jusqu'à la Révolution.[4] Au XVIIIe siècle encore, le prieuré de Varennes "pres Villemur", diocèse de Montauban, est annexé à l'abbaye; la cure est à la présentation de l'abbé.[5]

CONCLUSIONS

Aux termes de ce survol des dépendances de l'abbaye, il est possible de tracer quelques grandes lignes, et de tirer des conclusions générales.

La restitution des biens d'église usurpés par des laïcs, entreprise au XIe siècle, a été un succès total. Une comparaison des deux bulles nous apprend que tous les biens occupés par des laïcs en 1096, et revendiqués par Moissac, sont revenus à l'abbaye en 1240. Non seulement toutes les possessions dont l'abbaye, sur la foi de ses archives, revendiquait la propriété, ont pu être récupérées, mais encore les possesseurs en ont effectué la restitution avec de vrais sentiments de culpabilité. Certains actes de donation témoignent d'une évolution dans les moeurs. Le donateur de Lapeyrouse, en 1083, ressent la possession de son église comme illégale; pourtant cette même église avait encore été donnée en fief à son père, par l'abbé (clunisien !) Durand de Bredons.

L'augmentation et la récupération du temporel, réalisées en quelques décennies au cours du XIe siècle, expliquent la richesse rapide de l'abbaye. La possession d'abbayes, de prieurés et d'églises est non seulement un facteur spirituel, propre à favoriser la réforme de l'église, à pénétrer les campagnes d'une foi rénovée et à les couvrir d'un tissu pastoral, elle est aussi un facteur de richesse financière, grâce aux revenus des droits et des dîmes, de tout ce que la bulle de 1240 entend par *cum decimis et aliis pertinentiis suis.*

En ce qui concerne les donations, on ne peut guère parler, au XIe siècle, d'une véritable politique d'acquisitions. L'abbaye accepte les donations comme elles viennent; elles sont parfois fort éloignées (Auvergne, Pyrénées). Comme nous l'avons déjà remarqué, leur situation répond à une logique soit familiale (donations par la famille de Durand de Bredons, ou par Bernard de Besalú, cousin de l'abbé Hunaud), soit hiérarchique (acquisitions par Durand, évêque, dans son diocèse de Toulouse), soit ecclésiologique (dans le cadre de la réforme monastique), soit géographique (acquisitions dans les environs immédiats de Moissac). Il n'y a en tout cas pas de politique préétablie. Au XIIIe siècle, par contre, ont lieu les fameux échanges avec les évêques de Toulouse et de Cahors, dont l'un des buts semble être de resserrer le tissu de la présence moissagaise dans certaines régions, selon une logique purement géographique. Ainsi, l'abbaye renforce sa présence en Lomagne autour des prieurés de Cumont et de Sérignac, où elle possède déjà des dépendances, et en Lauragais autour du prieuré de La Salvetat de Caraman, où elle est déjà implantée depuis le XIe siècle.

---

[1] L. d'Alauzier, *Une possession oubliée de Moissac: l'église de Saint-Pierre-d'Elt*, in: Annales du Midi 72 (1960), p. 411-413; ADTG, 3 J, manuscrit 83(4), avec deux photos.
[2] ADTG, G 668 (Andurandy 5236).
[3] Moulencq, t. 2, p. 260-261; Moulencq, t. 3, p. 260-263; Gayne, p. 78.
[4] Moulencq, t. 4, p. 30-31; Gayne, p. 276; ADTG, G 692 (pièce numérotée 237); ADTG, G 707.
[5] ADTG, G 588 (Dénombrement).

Au XIIIe siècle, des conflits de plus en plus fréquents éclatent entre les monastères et les évêques,[1] qui cherchent à s'approprier toutes les paroisses de leurs diocèses, et surtout les "paroisses monastiques", à propos desquelles Joseph Avril constate autant l'absence de travaux de recherche que la difficulté de ceux-ci.[2] Nous constatons la même chose à Moissac. Plusieurs églises appartenant à l'abbaye de Moissac sont perdues au profit de l'évêque ou du chapitre cathédral. Les transactions avec l'évêque de Toulouse en 1249 et avec l'évêque de Cahors en 1270 témoignent d'un pouvoir épiscopal croissant, au détriment de la vieille domination clunisienne. Les évêques qui, au XIe siècle, étaient encore soit absents, soit eux-mêmes de pieux donateurs, sont devenus au XIIIe siècle de redoutables concurrents.

Mais la seconde moitié du XIIIe siècle est une période de nouvelle floraison de l'abbaye. Cette période coïncide avec l'abbatiat de Bertrand de Montaigu,[3] qu'Aymeric de Peyrac considérait comme "le plus valeureux abbé de ce monastère".[4] C'était une période de construction de nombreux bâtiments; elle vit surgir les châteaux d'Escatalens et de Saint-Nicolas, le prieuré et le château de Boudou, Lériet et Pinhols,[5] la maison des étudiants de Saint-Pierre des Cuisines à Toulouse. Cette période vit aussi de nombreuses fondations d'églises, phénomène qui se vérifie notamment autour de Moissac, où, comme nous l'avons constaté, le tissu paroissial, encore lâche, s'est particulièrement densifié vers la fin du XIIIe siècle, en particulier dans les coteaux. La seconde moitié du XIIIe siècle constitue donc bien la deuxième période de floraison de l'abbaye de Moissac.

Après avoir passé au crible de la critique interne et rédactionnelle la liste des dépendances de l'abbaye de Moissac fournie par Aymeric de Peyrac, et ayant apporté les corrections nécessaires, il est possible maintenant de faire des comptages. A la fin du XIIIe siècle, Moissac possède cinq abbayes, quelque soixante prieurés et quelque 125 églises. Soulignons encore que ces chiffres n'ont qu'une valeur approximative, le statut de nombreuses possessions ayant évolué au cours du Moyen Age.

---

[1] Voir l'exemple d'un conflit particulièrement violent: Yves Dossat, *L'abbaye de Moissac à l'époque de Bertrand de Montaigu,* in: Cahiers de Fanjeaux, n° 19 (1984), p. 122.
[2] Joseph Avril, *Les dépendances des abbayes (prieurés, églises, chapelles). Diversité des situations et évolutions,* in: Les Moines Noirs (XIIIe-XIVe s. = Cahiers de Fanjeaux, n. 19(1984), p. 309-323.
[3] Yves Dossat, o.c., p. 117-151.
[4] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 162rb.
[5] Moulencq, t. 3, p. 95-96.

D E U X I E M E P A R T I E

L ' E S P R I T

Factum audivimus, mysterium requiramus

Saint Augustin, Tractatus in Joannis Evangelium L,
§ 6, in: CCSL 36, p. 435.

Chapitre premier

L'univers intellectuel

1

Le contexte culturel

« Amat, évêque et moine du Mont-Cassin, était très versé dans les Ecritures, et il était un admirable poète. Il adressa au pape Grégoire le poème Les Actes des Apôtres Pierre et Paul, divisé en quatre livres. Il écrivit aussi la Louange de ce pape; Les Douze Pierres Précieuses; La Cité Céleste Jérusalem. Il publia une Histoire des Normands, qu'il divisa en huit livres.»[1]

« Albéric, diacre, était un homme étonnant. Il écrivit un cours de composition prosaïque et de salutations; il rédigea des hymnes en l'honneur de saint Nicolas; la Musique des Dialogues; un livre sur la Virginité de sainte Marie; contre l'empereur Henri, il écrivit L'Election du Pontife Romain; l'Astronomie; des hymnes en l'honneur de la Sainte Croix, de l'Ascension, de saint Paul, de Saint Apollinaire; la Vie de sainte Scholastique, son homélie et des hymnes; trois hymnes pour l'Assomption de sainte Marie, des hymnes en l'honneur de saint Pierre; la Vie de saint Dominique; la Passion de saint Modeste et de saint Césaire; un livre sur la Dialectique. De son temps fut tenu le synode romain contre Bérenger, diacre de l'église d'Angers, qui, parmi tout ce qu'il s'efforçait de démontrer, disait que le sacrifice du corps et du sang du Seigneur n'était qu'un symbole. Parce qu'on ne pouvait rien lui opposer, on appela Albéric au synode. Quand il vint, après toutes sortes de débats, puisque la partie adverse ne cédait pas, cet Albéric, ayant pris une semaine seulement de délai, publia un livre contre ce diacre: Sur le Corps du Christ, étayé par les témoignages des saints pères, dans lequel il démolissait toutes ses affirmations et les livra à l'éternel oubli. Il fit aussi un poème sur la vie de sainte Scholastique; un poème sur Pâques; sur le Jour du Jugement; sur les Peines de l'Enfer; un poème sur la Joie du Paradis; plusieurs lettres adressées à Pierre, évêque d'Ostie ; sur le Jour de la Mort; sur Les Moines. Il en rédigea encore d'autres qui ne sont pas venus à notre connaissance. »[2]

« Constantin, Africain, moine de ce monastère, parfaitement formé par des études philosophiques, maître en Orient et en Occident, brillant comme un nouvel Hippocrate. Partant de Carthage, d'où il était originaire, il gagna Babylone, où il apprit à fond la grammaire, la dialectique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, la nécromancie, la musique et la physique des Chaldéens, des Arabes, des Perses et des Sarrasins. Ensuite, il alla en Inde, et il s'y consacra aux études. Quand il fut pleinement instruit des sciences des Indiens, il gagna l'Ethiopie, et là il s'instruisit des sciences éthiopiennes. Quand il fut abondamment rempli de science, il partit pour l'Egypte, et là il s'instruisit pleinement des sciences des Egyptiens. Ayant terminé ainsi trente-neuf années d'études, il revint en Afrique. Quand ses compatriotes le virent à ce point instruit de toutes les sciences des peuples, il voulurent le tuer. Mais Constantin l'apprit, s'embarqua en secret et vint à Salerne. Là, pendant quelque temps, il se cacha, déguisé comme un pauvre. Mais, reconnu par un frère du roi des Babyloniens qui passait par là, il fut désormais considéré avec les plus grands honneurs par le

[1] Petri Diaconi, De Viris Illustribus Casinensis coenobii, c. 20, in: Migne, PL 173, col. 1032.
[2] Ibidem, c. 21, col. 1032-1033.

> duc Robert. Cependant, Constantin partit de nouveau. Il alla au monastère du Mont-Cassin. Accueilli de bonne grâce par l'abbé Didier, il fut reçu comme moine. Dans ce monastère, il traduisit plusieurs livres de diverses langues des peuples, et surtout le Pantegnum, qu'il divisa en douze livres, dans lequel il a exposé ce qu'un médecin doit savoir; une Pratique, dans laquelle il a écrit comment le médecin doit conserver la santé et soigner la maladie, qu'il a divisé en douze livres; un livre sur les Douze Degrés; sur les Aliments Diététiques; le Livre des Fièvres, qu'il a traduit de la langue arabe; un Livre sur l'Urine; sur l'Intérieur du Corps; sur le Coït; sur le Viatique, qu'il divisa en sept parties, d'abord sur les Maladies qui naissent dans la Tête; ensuite sur les Maladies de la Face; sur les Instruments; sur les Maladies de l'Estomac et des Intestins; sur les Maladies du Foie, des Reins, de la Vessie, de la Rate et du Fiel; sur celles qui naissent dans les parties génitales; celles qui se déclarent dans la Peau Extérieure; une Démonstration de l'Aphorisme; les livres appelés Tegnum, Megategnum, Microtegnum; l'Antidotarium; les Discussions de Platon et d'Hippocrate en sentences; un Remède Simple; le Gynécie, c'est-à-dire sur les membres et les corps des femmes; sur les Battements du Pouls; la Pronostique; les Expériences; un Dictionnaire d'Herbes et d'Epices; la Chirurgie; un livre sur la Guérison des Yeux. Cet homme mit quarante années de sa vie à apprendre les sciences des divers peuples, et il mourut vieillard et comblé de jours, au Mont-Cassin. »[1]

Ces quelques portraits de moines vivant au Mont-Cassin au XIe siècle, croqués de rapides traits de plume par Pierre le Diacre, lui aussi moine du Mont-Cassin, qu'on pourrait encore compléter par celui de Pandulphe, spécialiste en chronologie, auteur de traités sur le calcul des cycles solaires et lunaires, et sur le calcul de la date de Pâques,[2] suffisent à donner une idée de l'ambiance intellectuelle et culturelle, grand ouverte sur le monde, qui régnait à cette époque dans l'abbaye italienne, fondée par saint Benoît lui-même.[3] Il est vrai que notre choix, pour la valeur de l'exemple, s'est arrêté à quelques personnalités hors pair, sortant vraiment de l'ordinaire, et il serait téméraire de généraliser. Mais on peut tout au moins en conclure que l'univers mental de ces moines ne s'arrêtait pas aux murs du monastère, mais qu'au contraire ils avaient des centres d'intérêt très divers, s'intéressaient à tout, voyageaient plus qu'on ne l'imagine, et entretenaient des contacts avec d'autres cultures. Ces Bénédictins ne s'intéressaient pas seulement aux sciences religieuses, à la théologie, à l'exégèse, au comput, mais aussi aux sciences profanes, à la grammaire, la dialectique, la géométrie, l'arithmétique, la mathématique, la musique, la philosophie, l'histoire, la médecine et même la gynécologie, voire à des sciences irrationnelles comme la nécromancie. S'il était besoin de le démontrer encore, les exemples cités suffisent à nous convaincre: les monastères bénédictins du XIe siècle étaient de grands centres intellectuels, où se concentraient l'enseignement, la recherche et la culture dans le sens le plus large.

A Moissac, le contexte des relations culturelles a dû être comparable à celui du Mont-Cassin, mais à une échelle beaucoup plus modeste. Si nous ne disposons pas de l'inside information de l'informateur bien renseigné pour le Mont-Cassin qu'est Pierre le Diacre, nous possédons toutefois suffisamment d'éléments pour esquisser un tableau relativement précis de l'univers culturel et intellectuel de l'abbaye de Moissac pendant le premier siècle de son union à Cluny.

Relations avec la péninsule ibérique et avec l'Islam

De par sa proximité, l'abbaye de Moissac avait des relations privilégiées avec la péninsule ibérique. Les progrès de la Reconquista étaient suivis par les moines avec le plus grand intérêt.[4] Les acquisitions en Catalogne ravivaient encore l'intérêt pour les régions pyrénéennes orientales; Moissac y possédait Camprodón et Arles-sur-Tech, pour ne citer que les établissements les plus importants, et entretenait des relations suivies avec un monastère comme Ripoll.[5] Ensuite, Moissac était une étape

---

[1] Ibidem, c. 23, col. 1034-1035.
[2] Ibidem, c. 26, col. 1035-1036.
[3] Voir également: Hartmut Hoffmann (éd.), *Die Chronik von Montecassino* (Hannover 1980 = MGH, SS 34), p. 410-412.
[4] Guy de Valous, *Les monastères et la pénétration française en Espagne du XIe au XIIIe siècle,* in: Revue Mabillon 30 (1940), p. 77-97.
[5] Juan Ainaud de Lasarte, *Moissac et les monastères catalans de la fin du XIe au début du XIIe siècle,* in: Moissac et

importante sur le chemin de Notre-Dame-du-Puy vers Santiago-de-Compostella.

Pour illustrer les relations de Moissac avec la péninsule ibérique, quoi de plus exemplaire que la vie de saint Gérald ? La vie de ce moine de Moissac du XI[e] siècle, devenu en 1095 archevêque de Braga au Portugal, proposée en exemple à ses frères, était lue en l'abbaye de Moissac au chapitre.[1] Gérald était né dans une famille noble de la région de Cahors. Entré à l'abbaye de Moissac comme 'donat', petit garçon *(puer parvulus),* il fut formé au monastère. Parce qu'il était toujours plongé dans les livres, il fut nommé custos de la bibliothèque, là où se trouvaient les « livres divins » *(armarii in quo libri divini reponebantur custos factus est)*, charge qu'il assurait durant de longues années. Mais il était aussi très érudit dans la musique et la littérature *(musicæ quoque, nec non etiam artis grammaticæ scientia eruditus),* et il enseignait ces disciplines aux autres moines.[2] La fonction qu'exerçait Gérald était donc celle de *precentor*, préchantre, ou armarius, à la fois maître des choeurs, ordonnateur de la liturgie et responsable de la bibliothèque, office réservé généralement à un *nutritus,* c'est-à-dire un moine élevé depuis son enfance dans l'abbaye.[3] En raison de son savoir et de son sens pédagogique, on l'envoya vers d'autres monastères. Ainsi, il séjourna longtemps à Toulouse, au monastère de La Daurade, au bord de la Garonne, couvent sous l'obédience de Moissac, où il était un exemple de sainteté.

Lorsque Gérald demeurait à Toulouse, Bernard, archevêque de Tolède (1086-1124) et ancien clunisien,[4] vint à passer par là, au retour de Rome où il avait rendu visite au pape Urbain II (1088-1099), ancien clunisien lui aussi. Ayant entendu parler de la sainteté de Gérald, il demanda à l'abbé et à la communauté de Moissac de pouvoir le prendre avec lui. L'archevêque l'obtint et, revenu à Tolède avec Gérald, le nomma écolâtre et le chargea de diriger le choeur et d'enseigner les clercs.

Or, pendant que Gérald était au service de l'archevêque de Tolède, qui était à ce moment-là également légat du pape, le siège de Braga devint vacant. Dans le diocèse, on ne trouva pas de candidat digne de la charge. C'est alors que quelqu'un pensa à Gérald, dont la renommée était parvenue jusqu'à Braga. On l'élit comme évêque. Mais il fallait d'abord convaincre l'archevêque de Tolède, qui ne voulait pas le laisser partir. Celui-ci finit tout de même par céder, et Gérald fut ordonné évêque. Telle est du moins la version de la Vita Geraldi; la réalité a dû être plus prosaïque: Braga, pas encore reconnu à cette époque comme métropole, était soumis au primat de Tolède.[5] Celui-ci a certainement voulu imposer un candidat de son choix.

A Braga, où il entra en fonctions le 3 juillet 1095, tout était à refaire. Le diocèse, resté longtemps sans pasteur, était ruiné, les affaires étaient à l'abandon, le peuple retombé dans les crimes et les péchés. Gérald se mit au travail. Il commença par la formation des prêtres, qu'il fit vivre en communauté. Ensuite, il s'agissait de relever l'église, restée à l'abandon depuis que son prédécesseur, Pierre, avait été déposé par l'archevêque de Tolède pour avoir accepté le pallium des mains de l'antipape Clément III (1080-1100). A cette occasion, le siège de Braga, jusqu'alors archiépiscopal, avait été dégradé. Pour que le siège retrouve son ancienne dignité, Gérald se rendit à Rome et reçut le pallium des mains du pape Pascal II (1099-1118). En 1103, Braga fut restitué comme siège métropolitain.

Gérald fit preuve d'une intense activité pastorale et missionnaire. Il convertit une multitude innombrable d'hommes et de femmes. Il n'hésitait pas à faire des tournées pastorales dans les montagnes, pour prêcher, confirmer les gens et consacrer des églises. Mais il n'oubliait pas pour autant la vie de prière. De sa période monastique à Moissac, il avait gardé la bonne habitude de se lever au milieu de la nuit pour chanter les matines. Après cet office, il restait seul dans l'église pour prier jusqu'au lever du soleil. Ensuite, c'est avec la plus grande dévotion qu'il s'approchait de l'eucharistie. Il ne parlait pas pour ne rien dire et il se gardait des bavardages (la scurrilitas de l'abbé Durand !).

---

l'Occident, p. 223-227; Anscari Mundó, *Moissac, Cluny et les mouvements monastiques de l'Est des Pyrénées du X[e] au XII[e] siècle*, in: Moissac et l'Occident, p. 229-251.

[1] Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (Maredsous-Paris 1927), p. 9.

[2] Sa vie se lit dans le manuscrit moissagais, aujourd'hui à la BNF à Paris, ms. lat. 5296 C, f. 133-142. Éditions : Vita sancti Geraldi (BHL 3415), in : *Portugaliæ Monumenta Historica. Scriptores,* vol. I, fasciculus I, Olisipone, 1856, p. 53-59 ; J. Depeyre, Vie de saint Géraud, BSEL 63 (1942), p. 37-51, 153-158 ; *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques,* t. 20, col. 835-837 [J. Mattoso].

[3] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 62-63.

[4] Hunt, o.c., p. 176-177.

[5] DHGE, t. 10, art. Braga (Alfredo Pimenta).

La vie de Gérald fut marquée par de nombreux miracles, mais aussi par quelques tentatives d'investiture laïque qu'il s'empressa aussitôt de réprimer avec vigueur. De son vivant, il prédit que Maurice, évêque de Coimbra, lui succéderait sur le siège de Braga; preuve, selon son biographe, que saint Gérald possédait le don de prophétie ! Mauritius Bordinho of Burdinus, lui aussi Bénédictin français, succéda bien à Gérald comme archevêque de Braga, mais le don de prophétie avait des limites, car Gérald n'avait pas prévu que ce Maurice, à la mort du pape Pascal II en 1118, se ferait élire antipape sous le nom de Grégoire VIII ! Cela prouve tout au moins que la Vita Geraldi a été écrite avant 1118... Maurice Bordinho alias Grégoire VIII finit bien tristement. Il fut emprisonné en 1121, et on n'a plus jamais entendu parler de lui.

Gérald mourut au cours d'un de ses voyages pastoraux dans les montagnes. Il fut enterré dans sa ville de Braga, dans l'église Saint-Nicolas, qu'il avait construite et consacrée lui-même. Plusieurs guérisons miraculeuses eurent lieu sur sa tombe. L'un de ces miracles concernait précisément l'auteur de sa biographie, l'archidiacre Bernald, qui se présente lui-même comme étant Français; il avait été appelé à Braga par Gérald.[1] Ce Bernald ou Bernard devint évêque de Coimbra de 1128 à 1147. Saint Gérald mourut en 1108. Sa fête est célébrée le 5 décembre. Une chapelle de la cathédrale de Braga lui est dédiée jusqu'à ce jour, et saint Gérald y jouit toujours d'une grande popularité. Moissac non plus ne l'a jamais oublié. L'anniversaire de Geraldus archiepiscopus était porté dans l'obituaire de l'abbaye au 5 décembre.[2] Et jusqu'à nos jours, le nom de Gérald ou Géraud est donné à de jeunes Moissagais.

C'est en Espagne et en Languedoc que se nouent les relations avec les musulmans[3] et avec les Juifs, implantés dans des communautés très nombreuses et d'une haute culture. On sait que les Xe et le XIe siècles constituent l'âge d'or pour les Juifs. Dans la péninsule ibérique, grâce à la symbiose culturelle judéo-arabe, ils bénéficient d'une position particulière. Dans le midi de la France, où ils ne sont nullement inquiétés, ils participent pleinement à la vie publique. Abraham ben Isaac, né à Montpellier vers 1100, mort à Narbonne en 1179, docteur talmudiste et kabbaliste, connaissait le Séfer Yetsira (Livre de la Création).[4] Les Juifs occitans étudient les mathématiques, l'astronomie, la médecine et la philosophie. Leur curiosité intellectuelle les distingue de leurs coreligionnaires ashkénazes du nord de la France, qui, eux, mettaient la pensée talmudique au-dessus de la philosophie. Dans le domaine de l'exégèse aussi, les Sépharades possèdent une large avance sur leurs frères du nord.[5] Les philosophes juifs subissent les influences des écoles musulmanes du Calame, des Sunnites, du néo-platonisme, de l'aristotélisme (déjà) et quelquefois des enseignements gnostiques et chrétiens.[6]

Malgré un vernis antisémite, les intellectuels catholiques entretiennent des relations plus suivies qu'on ne le pense généralement avec les rabbins et les exégètes juifs. Convaincus de l'hebraica veritas, des docteurs chrétiens étudient l'hébreu et l'exégèse juive.[7] A Tolède, où nous rencontrions déjà le moine moissagais Gérald, se développe après la reconquête sur l'islam en 1085, un centre intellectuel de première importance, où traducteurs juifs et musulmans publient en latin les oeuvres d'Aristote,[8] ouvrages que l'abbaye de Moissac, plus tard, possédera dans sa bibliothèque. C'est encore encore en Espagne que Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, fait traduire le Coran en latin.[9] Dans le nord de la France, à la même époque, les relations entre exégètes chrétiens et juifs sont aussi étroites. A Paris, les Victorins profitent de la présence, dans la capitale, d'une importante communauté juive,

---

[1] Vita beati Geraldi, éditée d'après un manuscrit provenant de l'abbaye de Moissac (Paris, BN, ms.lat. 5296 C, f. 133 v.), in: E. Baluze, *Miscellanea*, t. 3 (Paris 1680), p. 179-205. Sur ce manuscrit, voir: Dufour 1982, p. 164-165. – Les dates des épiscopats d'après: P.B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae* (Leipzig 1931), p. 94-96 et 81. – Voir aussi: Jean Depeyre, *Introduction à la vie de saint Géraud, archevêque de Braga (1096-1108)*, in: Bulletin de la Société des Etudes du Lot 62 (1941), p. 227-232; Jean Depeyre, *Vie de saint Géraud*, ibidem 63 (1942), p. 37-51 et 153-158.

[2] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), p. XL + facsimile f. 95v.

[3] Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne. 1. L'Eveil intellectuel de l'Europe* (Paris 1971 = Points Histoire, 2), p. 219-232.

[4] Rémy Cazals, Daniel Fabre (dir.), *Les Audois. Dictionnaire biographique* (Carcassonne 1990), s.v. Abraham ben Isaac.

[5] LexMA, t. 5, art. Juden, -tum (H.-G. v. Mutius).

[6] Josy Eisenberg, *Une histoire des Juifs* (Paris 1970), p. 230-234.

[7] A. Graboïs, *The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century*, in: Speculum 50 (1975), p. 613-634.

[8] Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 1 (Louvain-Paris 1934^{6}), p. 67-71, 77-78.

[9] Domni Petri Venerabilis abbatis vita altera, in: PL 189, col. 50.

dont les rabbins professent une exégèse influencée par Rashi.[1] Ainsi, Hugues de Saint-Victor († 1141) 1141) consulte des maîtres juifs, et André de Saint-Victor († 1175) apprend l'hébreu et prend des cours chez les rabbins.[2] Inversement, on voit des rabbins invités dans les monastères pour donner des cours d'exégèse. Etienne Harding fait appel à des maîtres juifs pour corriger le texte de la Vulgate.[3] Les exégètes juifs, notamment les élèves de Rashi (1040-1106), "ont entretenu un dialogue continuel avec leurs collègues catholiques"[4]; Samuel ben Meir (Rashbam), petit-fils de Rashi, apprend le latin pour pouvoir étudier l'exégèse catholique.[5] Ces bonnes relations entre intellectuels chrétiens et juifs, qui dans le midi de la Gaule passent par l'Espagne, ne se détériorent qu'après 1160 environ.[6]

A l'abbaye de Moissac aussi, on recherchait la hebraica veritas. Dans un manuscrit moissagais du XII[e] siècle figure un alphabet hébraïque complet, accompagné de l'indication de la valeur numérique des lettres.[7] Dans le même manuscrit, un dessin montre le roi Sédécias s'adressant à Jérémie; ce dernier porte un phylactère portant un alphabet hébraïque complet, de א à ת.[8]

Autre témoignage de l'influence espagnole: l'usage que nous avons relevé dans de nombreux actes moissagais du XI[e] siècle, non seulement ceux concernant l'Espagne, mais aussi des actes se rapportant à des biens situés dans le Quercy, de dater d'après l'ère d'Espagne, qui commence au 1[er] janvier 38 av.J.C., année de la conquête de l'Espagne par les Romains. Cette façon de dater les diplômes ne se rencontre qu'en Espagne "& dans nos Provinces méridionales de France, qui furent soumises aux Visigoths".[9] L'usage de l'ère d'Espagne fut aboli progressivement à partir du XII[e] siècle.[10]

Enfin, témoin privilégié des relations étroites avec l'Espagne: les influences stylistiques, marquées par l'art islamique, que l'on reconnaît à certains chapiteaux du cloître. On pense d'abord au célèbre "chapiteau coufique", ce chapiteau de la galerie nord [65], dont le tailloir porte une décoration qui fait penser à des caractères coufiques. L'auteur du Quercy Roman croit pouvoir y lire une inscription signifiant 'Louange à Dieu l'Unique'.[11] Mais ne s'agit-il pas plutôt d'une décoration végétale, au mieux pseudo-épigraphique, comme le pense l'Institut du Monde Arabe à Paris[12] ? Katherine Watson voit dans l'inscription une invocation du nom d'Allah.[13] Le problème est qu'elle ne déchiffre qu'une partie de l'inscription, et qu'elle en laisse une partie importante sans explication. Quoi qu'il en soit, le chapiteau "coufique" de Moissac s'inscrit dans un ensemble d'inscriptions coufiques et de motifs stylistiques islamiques dans tout le sud de la France (Le Puy, Lavoûte-Chilhac, etc.) et le nord de l'Espagne, qui témoignent, c'est évident, d'une forte influence islamique dans l'art.[14]

Il est indéniable que l'art hispano-islamique a fortement marqué Moissac, et que cette influence a suivi les grandes voies de pèlerinage.[15] Les moines copiaient des motifs ornementaux figurant sur des étoffes, des tapis, des soies d'Orient ou des ivoires d'Espagne.[16] Dès 1834, Mérimée s'étonnait "de

---

[1] Graboïs, o.c., p. 619-623.
[2] Jean Châtillon, *Les écoles du XII[e] siècle,* in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (dir.), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les Temps, 4), p. 181-184.
[3] Graboïs, o.c., p. 617-618.
[4] Aryeh Graboïs, *L'exégèse rabbinique,* in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (éd.), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les temps, 4), p. 252.
[5] Ibidem, p. 253.
[6] Dominique Barthélemy, *Nouvelle histoire de la France médiévale. 3. L'ordre seigneurial, XI[e]-XII[e] siècle* (Paris 1990 = Points Histoire, 203), p. 176 et 187-189.
[7] Paris, BN, ms.lat. 1822, f. 41v. Reproduction couleur au Centre d'Art Roman de Moissac.
[8] Paris, BN, ms.lat. 1822, f. 42r. Reproduction couleur au Centre d'Art Roman de Moissac.
[9] *L'art de vérifier les dates* [..] (Paris 1770), p. xvi-xvii.
[10] A. Giry, *Manuel de diplomatique* (Paris 1894), p. 91-94.
[11] *Quercy Roman*, p. 133.
[12] Lettre du 4 septembre 1989, de Mme Hana Chidiac, chargée d'études épigraphiques à l'Institut du Monde Arabe (Paris), à l'auteur de ces lignes.
[13] Katherin Watson, *The Kufic Inscription in the Romanesque Cloister of Moissac in Quercy: Links with Le Puy, Toledo and Catalan Woodworkers*, in: Arte Medievale 1 (1989), p. 7-27.
[14] Quitterie Cazes, *À propos des 'motifs islamiques' dans la sculpture romane du Sud-Ouest,* in : Les Cahiers de Cuxa 35 (2004), p. 167-176.
[15] Guy de Valous, *Les monastères et la pénétration française en Espagne du XI[e] au XIII[e] siècle,* in: Revue Mabillon 30 (1940), p. 96.
[16] G. Gaillard, *Cluny et l'Espagne dans l'art roman du XI[e] siècle,* in: Bulletin Hispanique 63 (1963), p. 153-160.

l'analogie que présentent certains chapiteaux avec ceux de plusieurs édifices mauresques".[1] Le tailloir tailloir du chapiteau de David et les Musiciens auteurs des Psaumes [31] porte une décoration qu'Anglès retrouve au cloître de Silos en Espagne, qui fut peut-être décoré par des artistes arabes. Il y voit des ressemblances avec "des animaux du même genre sur un coffret musulman exécuté en 1026, provenant du trésor de Silos, aujourd'hui conservé au Musée de Burgos".[2] Momméja signale des ressemblances entre le tailloir du chapiteau de la Transfiguration [23] et un chapiteau sassanide du palais de Tag-è-Bostan.[3] On trouvera dans le cloître d'indéniables influences stylistiques hispano-mauresques.

Dans sa thèse et dans un article y faisant suite, Ruth Maria Capelle met en évidence l'influence exercée par l'iconographie islamique sur un certain nombre de motifs, figurant sur les tailloirs de La Daurade de Toulouse et du cloître de Moissac, représentant des oiseaux, des lions, des griffons en conflit.[4] L'auteur, tout en remarquant que ces motifs n'ont pas de modèles dans l'art chrétien, et sont d'évidence empruntés à l'art islamique espagnol et sicilien du Xe et du XIe siècle, insiste sur le traitement original que reçoivent ces motifs islamiques à La Daurade et à Moissac. En outre, les motifs islamiques sont repris d'une façon très différente à La Daurade et à Moissac.[5] Comme le souligne encore cet auteur, s'il est vrai que le sculpteur moissagais reprend des modèles, il y attache une toute nouvelle signification. Ainsi, les lions, de vainqueurs, deviennent des vaincus.[6] L'auteur reconnaît le thème de la lutte, du conflit, ce que je me garderai bien de contredire, car je suis de son avis. Seule ma démarche méthodologique diffère. Ruth Maria Capelle utilise la méthode comparative, chère aux historiens d'art, et reste ainsi au stade de la description stylistique. Je préfère, quant à moi, la méthode historique qui, dans le cas présent, sera d'abord patristique.

Tout cela témoigne de l'unité culturelle existant dans une vaste région méditerranéenne, englobant le royaume latin de Jérusalem, le royaume normand de Sicile, la France du sud et le nord de l'Espagne, là précisément où "la confrontation entre le monde chrétien et le monde islamique était très vive".[7] La confrontation avec l'islam a beaucoup apporté à l'iconographie romane en général, et à celle de Moissac en particulier. Elle a aboli les derniers restes d'archaïsme et imposé le réalisme artistique. "La nouvelle mentalité profane, aussi bien que l'approche réaliste visible dans la description d'un thème religieux n'ont pu naître que dans les conditions particulières d'une zone délimitant une frontière avec l'Islam".[8] Nous reviendrons encore sur l'importance et la signification de l'essor du réalisme dans l'art.

Relations avec la Terre Sainte

Ceci nous conduit à un autre aspect du rayonnement de Moissac: son lien avec la Terre Sainte. Au XIe siècle, les pèlerinages en Terre Sainte sont devenus très populaires. Raoul Glaber, moine de Cluny et chroniqueur des choses de son temps, écrit qu'une "foule innombrable" (innumerabilis multitudo) visite le Saint Sépulcre à Jérusalem, une foule que personne auparavant n'avait osé espérer, venue de toutes les couches de la société: au grand étonnement de Raoul, il y a même des femmes ! Beaucoup de pèlerins espèrent mourir à Jérusalem.[9] Des Moissagais aussi font le pèlerinage de Jérusalem. Un nommé Sikarius est à Jérusalem en 1101: qui tunc temporis iherosolimis erat[10]; dans un acte de donation à l'abbaye de Moissac, c'est son frère qui signe à sa place. En 1105, Guillaume Bernard de Gandalou est in via Hierosolimorum, c'est-à-dire en pèlerinage à Jérusalem.[11] Guillaume Pons qui dans les années 1088/1099 fait une importante donation au prieuré de Sainte-Marie de Sallèles-d'Aude, s'en réserve l'usufruit au cas où il reviendrait de son pèlerinage au Saint-Sépulcre, "que je

---

1 Mathieu Méras, *Mérimée en Tarn-et-Garonne*, in: BSATG 102 (1977), p. 64.
2 Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 82.
3 ADTG, Ms 225 (fonds Momméja) n° 233.
4 Ruth Maria Capelle, *The Representation of Conflict on the Imposts of Moissac*, in: Viator 12 (1981), p. 79-100 + 35 fig.
5 Ibidem, p. 93.
6 Ibidem, p. 94.
7 Nurith Kenaan, Ruth Bartal, *Quelques aspects de l'iconographie des vingt-quatre Vieillards dans la sculpture française du XIIe s.,* in: Cahiers de Civilisation Médiévale 24 (1991), p. 233-239.
8 Ibidem, p. 239.
9 Raoul Glaber, Historiarum libri quinque, lib. IV, c. 6, in: Migne, PL 142, col. 680.
10 ADTG, G 609 (Andurandy 3333).
11 ADTG, G 698 (Andurandy 5948).

compte et désire faire pour l’amour de Dieu et la rémission de mes péchés”.[1]

A sa manière, l’abbaye de Moissac participe activement au nouvel engouement pour la Terre Sainte qui marque cette seconde moitié du XIe siècle. Il nous reste deux témoignages des liens entre notre région et la terre qui vit le Christ: Villeneuve-d’Aveyron et La Salvetat-Lauragais, deux endroits possédant une église du Saint-Sépulcre.

Ecoutons d’abord la belle histoire de la fondation de Villeneuve. En 1053, Odilon, fils de Raoul, se trouve à Jérusalem pour visiter les lieux saints. Il décide alors de créer à Villeneuve, sur ses biens, un monastère en l’honneur du Saint Sépulcre, établissement qu’il donne aussitôt à Sophronie, patriarche de Jérusalem. Le monastère se construit. Mais à un certain moment, probablement parce qu’il ne peut plus réaliser la donation au patriarche de Jérusalem, – peut-être en 1070, lorsque, suite à la prise de la ville de Jérusalem par les Turcs Seldjoukides, les relations de la chrétienté occidentale avec la Terre Sainte sont brusquement coupées –, Raoul, le fils du donateur, s’adresse à l’abbaye de Moissac et fait don du prieuré de Villeneuve à notre abbaye. L’église du prieuré de Villeneuve, construite aux XIe et XIIe siècles sur le modèle de l’église du Saint-Sépulcre de Jérusalem, a été conservée presqu’intégralement. Un pan seulement en a été démoli au XIVe siècle pour permettre l’adjonction d’une nef et d’un chevet gothiques.[2]

En 1088, Sergius, légat du patriarche grec du Saint-Sépulcre Euthymios II, est en France. Il donne à Cluny et à Moissac l’église du Saint-Sépulcre dans la paroisse de Mons Corbellus (plus tard La Salvetat-Caraman, aujourd’hui La Salvetat-Lauragais), appartenant jusque-là au patriarchat de Jérusalem.[3]

Il ne faut surtout pas sous-estimer l’importance de tels liens symboliques avec la Terre Sainte et avec Jérusalem. Dans l’esprit des moines du Moyen Age, tout ce qui était oriental, tout ce qui venait de Palestine, avait une valeur sacrée. Tout comme Charlemagne édifia à Aix-la-Chapelle son trône avec des pierres venues de Terre Sainte, et réalisa, ce faisant, un transfert symbolique, un lien spirituel et mystique avec la terre du Rédempteur, les moines de Moissac, en copiant à Villeneuve l’église du Saint-Sépulcre ne construisirent pas un simple Ersatz, une simple copie, mais opéraient un transfert, dans lequel le second endroit devait rendre opératif les bienfaits du premier. A Villeneuve, les moines étaient en réalité à Jérusalem, non pas physiquement, mais spirituellement. De toutes les églises qui ont imité, dans une extrême diversité, l’Anastasis de Jérusalem, aucune n’est une réplique exacte de l’église du Sépulcre. L’église de Neuvy-Saint-Sépulchre (Indre), sans etre une “copie conforme” de son célèbre modèle de Jérusalem, est tout de même une évidente réplique architecturale du Saint-Sépulcre. Il en est de même de l’église de Lanleff (Côtes-d’Armor), à 10 km de Paimpol, connue sous le nom de “Temple de Lanleff”, qui doit être considérée comme une réplique du Saint-Sépulcre de Jérusalem. Celle de Villeneuve non plus n’est pas une exacte “copie conforme” de l’église du Saint-Sépulcre de Jérusalem.[4] Tout à travers de l’Europe, on trouve d’autres églises copies d’églises du Saint-Sépulcre : Cambridge en Angleterre (Holy Sepulchre, vers 1130), Brindisi in Italie (S. Giovanni del Sepolcro, XIIe siècle), Bologne en Italie (Basilica del Sepolcro), Österlar au Danemark (Rundkirke, vers 1150), Torres del Rio en Espagne (Iglesia Templaria del Sto. Sepulcro, XIIe siècle).

Une copie architecturale, au Moyen Age, n’entend point reproduire servilement, jusque dans les moindres détails, un bâtiment donné, mais en reprend les éléments porteurs de signification, des Bedeutungsträger, pour reprendre l’expression de Bandmann.[5] Il ne s’agit donc pas d’une copie servile de formes et de détails stylistiques, mais de reprendre la signification, les éléments porteurs de signification, ceux-là même qui font la spécificité du bâtiment. Ainsi, pour “copier” l’église du Saint-

---

[1] Doat 128, f. 289r-293r.

[2] Jacques Bousquet, *La fondation de Villeneuve d’Aveyron (1053) et l’expansion de l’abbaye de Moissac en Rouergue*, in: Moissac et l’Occident, p. 195-220; Axel Müssigbrod, *Gründung und Frühgeschichte des Priorates Villeneuve d’Aveyron*, in: Revue Bénédictine 93 (1983), p. 314-322, repris dans: Müssigbrod, p. 293-301.

[3] ADTG, G 720 (Andurandy 6156), transfigé.

[4] Geneviève Bresc-Bautier, *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IXe-XVe siècles). Archéologie d’une dévotion*, in: Revue d’Histoire de la Spiritualité 50 (1974), p. 319-342 ; Geneviève Bresc-Bautier, *La dévotion au Saint-Sépulcre de Jérusalem en Occident : imitations, invocation, donations*, in : Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa 38 (2007), p. 96-106. – Sur Neuvy-Saint-Sépulchre, voir l’article *Neuvy-Saint-Sépulcre*, in: Berry Roman (La Pierre-Qui-Vire, Zodiaque), 1976[2]), p. 117-142.

[5] G. Bandmann, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger* (Berlin 1951).

Sépulcre, il suffisait de réaliser un bâtiment en rotonde, ou sur un plan central quadrilobé.[1] Les bâtiments porteurs du même symbolisme n'ont pas besoin d'être construits de la même façon. Les églises de Neuvy-Saint-Sépulchre (Indre) et de Villeneuve-d'Aveyron (Aveyron) ont une architecture très différente, mais expriment le même symbolisme.

Pour un esprit médiéval nourri d'exégèse typologique, Jérusalem, la colline de Golgotha est le centre de la terre. C'est là que se trouvait le centre du Paradis d'où coulaient les quatre fleuves du Paradis,[2] c'était le lieu où était planté l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, l'autel d'Abraham, le tombeau d'Adam, le lieu où fut érigée la croix du Christ, le lieu enfin où aura lieu à la fin des temps le Jugement Dernier.[3] Nous voyons ici comment toute l'histoire du Salut, depuis le Paradis jusqu'à la Fin des Temps, est "récapitulée" dans le symbole a-temporel de Jérusalem. Nous verrons dans la Troisième Partie de cet ouvrage que cette pensée est la clé du clocher-porche de l'abbaye de Moissac.

Si l'appel à la Croisade, lancé à Clermont-d'Auvergne en 1095 par le pape Urbain II, a dû remplir les moines de Moissac de joie, c'est parce que la Terre Sainte, la terre natale du Seigneur, le centre du monde, là où ont lieu tous les événements sotériologiques de l'histoire, ne peut les laisser indifférents. Pour les religieux, la Croisade revêt avant tout un sens théologique: on sait que l'idée d'une croisade fut lancée dès 1074 par le pape Grégoire VII, qui y vit d'abord un moyen de réconciliation entre les églises d'Occident et d'Orient.[4] Au début de son pontificat, le pape Grégoire VII essaie encore de renouer avec l'Orient orthodoxe. Dans l'esprit des moines de Cluny, la Croisade n'est certainement pas une guerre de conquête.

C'est vers la fin du XIe siècle qu'a été forgée à Moissac la célèbre fausse encyclique du pape Serge IV,[5] une pièce de propagande, rédigée soit en faveur de la Première Croisade au moment de la visite du pape Urbain II à Moissac,[6] soit vers 1088 au moment de la visite de l'abbé Serge de Jérusalem.[7] Cette bulle a connu un grand succès au Moyen Age: elle a été incorporée au XIIe siècle dans le poème La Venjance Nostre Seigneur, qui exprimait l'idée que le Christ avait appelé lui-même à la vengeance. Quelle que soit la date du faux, il démontre que les relations entre l'Orient et l'Occident étaient encore bien vivantes.

Dans le prochain chapitre, en étudiant la bibliothèque des moines de Moissac, nous relèverons un grand nombre d'auteurs grecs et syriaques (en traduction latine, bien sûr). Leur présence démontre pareillement que les moines de Moissac s'intéressaient à la spiritualité orthodoxe. Ils s'intéressaient même à l'hindouisme, comme le prouve la présence de l'ouvrage de Palladius, De moribus brachmanorum (les Moeurs des Brahmans).

Enfin, la possession, attestée au XIIe siècle, de reliques dont la provenance de Palestine ou d'Orient est évidente, témoigne encore de l'intérêt pour la Terre Sainte: reliques de la crèche, de la colonne de la flagellation, de la sainte Croix, du sépulcre du Seigneur, du calvaire, sans oublier celles de Sidrac, Misach et Abdenago, les trois Hébreux jetés dans la fournaise, représentés sur un chapiteau du cloître, firent la fierté de l'abbaye.[8]

Relations avec l'Europe du nord

Il est indéniable que les échanges culturels les plus fructueux pour la France du sud, se réalisent autour du bassin méditerranéen, le vieux monde culturel de la latinité. Mais déjà, l'Europe du nord s'ouvre, et vient participer à l'unité culturelle de la chrétienté latine. Dès lors, on ne s'étonnera pas des fortes ressemblances entre l'art de Moissac et l'art celte et irlandais: certaines enluminures

---

[1] R. Krautheimer, *Introduction to an 'iconography of mediaeval architecture'*, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942), 1-33 (sur des copies du Saint-Sépulcre de Jérusalem). Voir aussi: Jürgen Krüger, *Die Grabeskirche in Jerusalem und ihre Nachbauten im 11. und 12. Jahrhundert*, in: Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultus am Aufgang der Romanik. Band I Essays (München 2006), p. 498- ***.
[2] Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le Jardin des délices* (Paris 1992).
[3] LexMA, t. 4, art. Heiliggrabkapellen (G. Binding).
[4] LexMA, t. 4, art. Gregor VII. (T. Struve).
[5] Paris, BN, Collection Baluze, vol. 380, n° 2; ADTG, G 538 (Andurandy 10).
[6] Bibliographie: Alexander Gieysztor, *The Genesis of the Crusades: the Encyclical of Sergius IV (1009-1012)*, in: Medievalia et humanistica, t. 5 (1948), p. 2-23; t. 6 (1950), p. 3-34.
[7] Dufour 1972, p. 101-102.
[8] ADTG, G 585 (Andurandy 1581).

réalisées à Moissac ressemblent à s'y méprendre aux décorations du Book of Kells. D'autres sont directement inspirées par Saint-Martial de Limoges.[1] Bien entendu, Moissac entretient des relations privilégiées avec Cluny et la Bourgogne. En étudiant le tympan, notre attention ira à certains tympans bourguignons, situés dans l'aire d'influence de Cluny. Enfin, en cette fin du XIe siècle, Cluny (contrairement à Moissac) regarde vers l'Empire.

L'unité culturelle que constitue l'Europe de ce temps est surtout celle d'une intelligentsia internationale, qui utilise le latin comme une sorte d'espéranto, mais c'est le monde du monachisme et de l'église. Le moine clunisien Udalric, d'origine allemande, nous apprend qu'il existait des barrières linguistiques dans la communauté cosmopolite de Cluny,[2] mais il écrit le même latin que tous ses confrères à travers l'Europe. Pareillement, la paléographie et la diplomatique prouvent que l'unité culturelle européenne est bien réelle. Du nord au sud de la latinité, les chartes ont en gros la même écriture: il n'y a pas encore les différenciations nationales ou régionales que la paléographie connaîtra plus tard. Un archiviste néerlandais lit sans aucun problème les actes de l'abbaye de Moissac du XIe siècle, mais un archiviste français ne lira pas, sans une formation spéciale, l'écriture allemande du XVIe au XXe siècle.

C'est dans le creuset de cette unité culturelle, dans ce monde d'échanges, que l'abbaye de Moissac vit son apogée.

---

[1] Chantal Fraisse, *Le décor d'un recueil moissagais de vies de saints du XIe siècle: BN Lat. 17002* (mémoire de maîtrise, Université de Toulouse-le-Mirail, département d'Histoire de l'Art, année universitaire 1988-1989).

[2] Udalric, Consuetudines Cluniacenses, proemium, in: Migne, PL 149, col. 644.

2

Les lectures des moines

"Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam cum oramus, cum Deo ipsi loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur".

Isidore de Séville, Sententiæ, lib. 3, c. 8, in: Migne, PL 83, col. 679.

Opus Dei et lectio divina, liturgie et étude, étaient les deux occupations principales des moines. Nous avons vu que les moines de Moissac passaient la majeure partie de la journée dans l'église abbatiale pour célébrer la liturgie et chanter l'office. Les heures qui restaient étaient consacrées de préférence à la lectio divina, la lecture et l'étude de la Sainte Ecriture, des Pères de l'église et des auteurs chrétiens. Il va sans dire que la lectio divina a profondément marqué la spiritualité des moines et leur pensée, et qu'elle a joué un rôle déterminant dans les choix iconographiques faits par eux lors de la construction du cloître et du clocher-porche.

Les lectures des moines de Moissac nous sont bien connues, grâce aux travaux de Jean Dufour sur le scriptorium et les manuscrits de Moissac.[1] Ce chapitre lui est entièrement redevable. Notre seul apport personnel est d'avoir présenté les ouvrages dans un ordre systématique et chronologique.

Sur les 260 à 280 manuscrits que l'abbaye possédait à la fin du Moyen Age, 160 environ ont été conservés[2]; par ailleurs, nous possédons plusieurs catalogues de la bibliothèque de l'abbaye, deux du XI[e] siècle et plusieurs autres du XVII[e] siècle.[3] Il est donc possible, à l'aide de ces sources, de reconstituer un catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Moissac pendant son siècle d'apogée clunisien. Ce catalogue sera obligatoirement incomplet, puisque de nombreux manuscrits sont perdus, mais il nous donnera quand-même une bonne idée du contenu des *armaria* de Moissac. Cette reconstitution est de la plus grande importance pour la suite de notre propos, parce que nous serons appelés continuellement à consulter la bibliothèque, à la recherche des livres que lisaient les moines. Car ces livres étaient parmi les principales sources qu'ils utilisèrent pour leurs réalisations iconographiques.

– Bible et apocryphes. Il y a d'abord plusieurs manuscrits de la Bible. Nos moines, comme tous les religieux du XI[e] et du XII[e] siècle, étaient des lecteurs assidus de l'Ecriture. Tous les écrits monastiques de cette époque en témoignent, par exemple la prière du moine de Moissac que nous étudierons dans la Troisième Partie de cet ouvrage. Nos moines étaient nourris par la Bible, ils en étaient pénétrés, voire déterminés dans leurs structures mentales. La Bible était la base et la source de leur vie spirituelle et de leur vie de prière. Ils étaient pénétrés de ce qu'Isidore de Séville appelle la legendi familiaritas, l'habitude des Saintes Ecritures.[4]

---

[1] Jean Dufour, *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac* (Genève-Paris 1972 = Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV[e] Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V, Hautes Etudes médiévales et modernes, 15); Jean Dufour, *La composition de la bibliothèque de Moissac à la lumière d'un inventaire du XVII[e] siècle nouvellement découvert*, in: Scriptorium 35 (1981), p. 175-226; Jean Dufour, *Manuscrits de Moissac antérieurs au milieu du XIIe siècle et nouvellement identifiés*, in: Scriptorium 36 (1982), p. 147-173.

[2] Jean Dufour, *Les manuscrits liturgiques de Moissac*, in: Cahiers de Fanjeaux n° 17 (1982), p. 119.

[3] Dufour 1972, appendices I-IV, p. 81-94; Dufour 1981, p. 175-226.

[4] Isidore de Séville, Sententiae, lib. 3, c. 9, § 1, in: CCSL 111, p. ***.

Deux manuscrits de la Bible, écrits par le scriptorium de Moissac au début du XII[e] siècle, ont été conservés.[1] Mais il est évident que l'abbaye possédait davantage de manuscrits bibliques.

Nous verrons dans la Troisième Partie que les apocryphes aussi faisaient partie des lectures des moines. Nous savons, par exemple, par le catalogue de la fin du XI[e] siècle que Moissac possédait les Actus Petri secundum Linium, dont s'inspire un chapiteau du cloître.[2]

– Manuscrits liturgiques et hagiographiques. Destinés également à un usage quotidien, voici les livres que le catalogue de la fin du XI[e] siècle appelle les libri divini.[3] Vu l'étude détaillée, consacrée par Jean Dufour aux manuscrits liturgiques de Moissac, un simple rappel suffit. Le catalogue de la fin du XI[e] précise que l'abbaye possédait 60 manuscrits liturgiques: homéliaires, passionnaires, psautiers, hymnaires, antiphonaires, tropaires, missels, lectionnaires, martyrologes, collectaires, bibles et évangéliaires.

Aujourd'hui, nous possédons encore les manuscrits suivants: un fragment de graduel, feuille du X[e] ou du début du XI[e] siècle[4]; un antiphonaire-sacramentaire, dit Sacramentarium Figiacense ad usum monasterii Moissiacensis, écrit dans les années 1080-1120[5]; un hymnaire du milieu du XI[e] siècle, contenant entre autre un hymne sur le symbolisme des pierres précieuses de la Jérusalem Céleste;[6] un homéliaire du milieu du XI[e] siècle[7]; un autre homéliaire en deux volumes, du milieu du XI[e] siècle, pour l'essentiel l'homéliaire d'Alain de Farfa, contenant des sermons de divers pères, Augustin, Jérôme, Jean, le pape Léon et autres[8]; un manuscrit du début du XII[e] siècle, contenant les Sermons de saint Ephrem[9]; un psautier écrit vers 1075, contenant aussi un calendrier, des litanies, un hymnaire et un rituel, ainsi que des prières privées sur lesquelles nous reviendrons dans la Troisième Partie de cet ouvrage[10]; un tropaire-prosier de la seconde moitié du XI[e] siècle[11]; un tropaire du début du XII[e] siècle[12]; un légendier de Vitæ Sanctorum du milieu du XI[e] siècle[13]; un légendier du XI[e] siècle[14], comportant entre autres la Passion de saint Maurin;[15] un légendier du milieu du XII[e] siècle[16]; un légendier du XI[e] et du XII[e] siècle[17]; un lectionnaire, datant des années 1130-1150[18]; le martyrologe-obituaire de Moissac/Duravel, du XI[e] siècle, continué au XII[e],[19] édité par Müssigbrod et Wollasch[20]; un benedictionale et pontifical (Pontificale dictum Cadurcense), manuscrit datant de la fin du X[e] ou du

---

[1] Vetus Testamentum (fragm.): Paris, BN, ms.lat. 52. – Notices: Dufour 1972, p. 109; Dufour 1981, n. [2]. – Vetus Testamentum (fragm.) et Novum Testamentum: Paris, BN, ms.lat. 135. – Notices: Dufour 1972, p. 109-110; Dufour 1981, n. [3].

[2] Dufour 1972, p. 82. Il s'agit très probablement du *Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum*, publié dans: R.A. Lipsius, Acta Petri [..] (Leipzig 1891 = Acta Apostolorum Apocrypha, t. 1), p. 1-22.

[3] Dufour 1972, p. 81.

[4] Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, G 31-34. – Notices: Dufour 1972, p. 149; Dufour, o.c., p. 121.

[5] Paris, BN, ms.lat. 2293, f. 16v. – Notices: Dufour 1972, p. 125-126; Dufour, o.c., p. 121-122.

[6] Vatican, Rossi 205, f. 1. – Cet hymnaire de Moissac a été publié intégralement dans: Guido Maria Dreves, *Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, nach einer Handschrift der Rossiana* (Leipzig 1888 = Analecta Hymnica medii aevi, II). Voir aussi : Camille Daux, *L'hymnaire de l'abbaye de Moissac aux X[e]-XI[e] siècles*, in: BSATG 27 (1899), p. 17-45. – Notices: Pierre Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane. I. Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires* (Vatican 1968 = Studi e Testi, 251), p. 52, n. 100; Dufour 1972, p. 151; Dufour, o.c., p. 123.

[7] Paris, BN, ms.lat. 3780. – Notices: Dufour 1972, p. 152-153; Dufour 1981, n. [75]; Dufour, o.c., p. 123-124.

[8] Paris, BN, ms.lat. 3783. – Notices: Dufour 1972, p. 153; Dufour 1981, n. [73-74]; Dufour, o.c., p. 124.

[9] Paris, BN, ms.lat. 1715A. – Notices: Dufour 1981, n. [22]; Dufour 1982, p. 113-114.

[10] Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45, f. 167. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66]; Dufour, o.c., p. 124-125.

[11] Paris, BN, nouv. acq. lat. 1871, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 149-150; Dufour, o.c., p. 125.

[12] Paris, BN, nouv. acq. lat. 1177, f. 3v. – Notices: Dufour 1972, p. 148-149; Dufour, o.c., p. 125-126.

[13] Paris, BN, ms.lat. 5304. – Notices: Dufour 1981, n. [110]; Dufour 1982, p. 166-168; Dufour, o.c., p. 126.

[14] Paris, BN, ms.lat. 17002. – Notices: Dufour 1972, p. 147-148; Dufour, o.c., p. 126.

[15] Traduction et étude critique dans: Jean Delvert, Monique Goullet, Gisèle Dumas, *Que vive la mémoire… Abbaye bénédictine de Saint-Maurin. La légende et les chants de procession* (Saint-Maurin 1997), p. 17-41.

[16] Paris, BN, ms.lat. 5298, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 143-144; Dufour, o.c., p. 126.

[17] Paris, BN, ms.lat. 5342. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.

[18] Londres, British Museum, Harley 2914. – Notice: Dufour 1972, p. 108.

[19] Paris, BN, ms.lat. 5548. – Notices: Dufour 1972, p. 144; Dufour 1981, n. [100]; Dufour, o.c., p. 126-127.

[20] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44).

début du XIe siècle[1]; un pénitentiel d'après le de Poenitentia d'Halitgaire de Cambrai, manuscrit de la fin du Xe ou du début du XIe siècle[2]; un manuscrit composite contenant un processional, des répons et des antiennes, écrit probablement au début du XIIe siècle[3]; un sacramentaire du milieu du XIIe siècle.[4] siècle.[4]

Un certain nombre de textes liturgiques sont à mentionner séparément. Ainsi, les manuscrits liturgiques moissagais contiennent des Benedictiones ad singulas probationes spectantes, dans un manuscrit du début du XIe siècle[5]; un Cantus Romanus et Gregorianus, dans un manuscrit du début du du XIIe siècle[6]; un Exorcismus aquę calidę ad faciendum judicium, dans un manuscrit du début du XIe XIe siècle[7]; Hymnus in laudem sanctorum apostolorum Petri et Pauli, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[8]; Quique cupitis audire ex meo ore carmina, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[9]; Litaniæ sanctorum, dans un manuscrit écrit vers 1075[10]; Nomina seniorum qui domno Diutranno tricenarium missarum post obitum suum persolvere promiserunt, dans un manuscrit de la fin du XIe au début du XIIe siècle[11]; un Officium de conceptione Virginis Mariæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[12]; un Officium defunctorum, et un Officium visitationis ægrotorum, dans un manuscrit écrit vers 1075[13]; une Oratio in dormitorio, oratio in oratorio, oratio in vestiario, dans le même manuscrit[14]; les Orationes IX ad poenitentiam dandam, dans un manuscrit fin Xe-début XIe siècle[15]; des Orationes pro vigilia et festo Ascensionis, dans un manuscrit de la seconde moitié du XIe siècle[16]; un Ordo Romanus, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[17]; des Preces pro defunctis, dans un manuscrit datant probablement de la fin du XIe siècle[18]; un Processionale ad usum monasterii sancti Maurini, dans un manuscrit datant probablement du début du XIIe siècle[19]; un Psalterium, dans un manuscrit écrit vers 1075[20]; un Sermo de Nativitate Virginis Mariæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[21]; un Sermo in Assumptionem sanctæ Mariæ, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[22]; les Sermones duo de sancto Aradio, dans un manuscrit début XIe-XIIe siècle.[23]

Quant à l'hagiographie, à part les passionnaires et légendiers utilisés dans la liturgie, nous avons dans les différents manuscrits les vies des saints suivants:
- Alexis: Vita metrica sancti Alexii, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[24];
- Amand: un Argumentum quo tempore natus vel defunctus sit, dans un manuscrit composé entre le

[1] Paris, BN, ms.lat. 1217, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 110; Dufour, o.c., p. 128-129.
[2] Paris, BN, ms.lat. 2998. – Notices: Dufour 1972, p. 135; Dufour 1981, n. [95]; Dufour, o.c., p. 129.
[3] Paris, BN, ms.lat. 2819. – Notices: Dufour 1972, p. 132-133; Dufour, o.c., p. 129.
[4] Londres, British Museum, Harley 2893. – Notice: Dufour 1972, p. 107-108.
[5] Paris, BN, ms.lat. 2374, f. 87v-88. – Notice: Dufour 1981, n. [83]; Dufour 1982, p. 158-161.
[6] Paris, BN, ms.lat. 5078, f. 159. – Notice: Dufour 1972, p. 141-142.
[7] Paris, BN, ms.lat. 2374, f. 87v. – Notices: Dufour 1972, p. 158-161; Dufour 1981, n. [81].
[8] Paris, BN, ms.lat. 5058, f. 165. – Notices: Dufour 1972, p. 140-141; Dufour 1981, n. [59].
[9] Vatican, Rossi 205, f. 76. Edition: MGH, Poetae lat. IV, p. 644, n. LXXXVIII; Dufour, o.c., p. 124-125.
[10] Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45, f. 12v. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66].
[11] Paris, BN, ms.lat. 2838, f. 158. – Notices: Dufour 1972, p. 133-134; Dufour 1981, n. [53]. Ce texte a été étudié par Axel Müssigbrod, *Quellen zum Totengedächtnis der Abtei Moissac*, in: Revue Bénédictine 97 (1987), p. 277-286.
[12] Paris, BN, ms.lat. 1688, f. 95v. – Notices: Dufour 1972, p. 112; Dufour 1981, n. [32].
[13] Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45, f. 239v. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66]; Dufour, o.c., p. 124-125.
[14] Ibidem, f. 243.
[15] Paris, BN, ms.lat. 2998, f. 85. – Notices: Dufour 1972, p. 135; Dufour 1981, n. [95].
[16] Paris, BN, ms.lat. 2678, f. 2. – Notices: Dufour 1972, p. 131-132; Dufour 1981, n. [30].
[17] Paris, BN, ms.lat. 2399, f. 98 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 128; Dufour 1981, n. [80]; Dufour, o.c., p. 130.
[18] Paris, BN, ms.lat. 1809, f. 386. – Notice: Dufour 1972, p. 116.
[19] Paris, BN, ms.lat. 2819, f. 78. – Notice: Dufour 1972, p. 132-133. – Sur ce manuscrit, lire: Jean Delvert, Monique Goullet, Gisèle Dumas, *Que vive la mémoire… Abbaye bénédictine de Saint-Maurin. La légende et les chants de procession* (Saint-Maurin 1997).
[20] Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45, f. 51. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66]; Dufour, o.c., p. 124-125.
[21] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 26. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[22] London, British Library, Harley 3078. – Notice: Dufour 1972, p. 151-152.
[23] Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 122 et 126. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
[24] Paris, BN, ms.lat. 1687, f. 86v. – Notices: Dufour 1981, n. [64]; Dufour 1982, p. 150-151.

début du XIe et le XIIe siècle[1]; un Sermo legendus in transitu, dans le même manuscrit,[2] un Titulus de de obitu, dans le même manuscrit,[3] la Vita auctore Baudemundo, dans le même manuscrit,[4] enfin, l'Additio Milonis ad vitam, toujours dans le même manuscrit.[5]
- Ambroise: Vita auctore Paulino presbytero, dans un manuscrit écrit entre le milieu du XIe et la première moitié du XIIe siècle[6];
- Ansbert, évêque de Rouen: Vita, dans un manuscrit écrit entre le début du XIe et le XIIe siècle[7];
- Antoine, abbé: Vita, dans un manuscrit du XIe et XIIe siècle[8];
- Aredius ou Yrieix: Vita, dans un manuscrit du début du XIe au XIIe siècle[9];
- Athanase: Vita auctore Rufino, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[10];
- Basile: Vita, dans un manuscrit du XIe et du XIIe siècle[11];
- Benoît: son Adventus et ses Miracula, ipso die translationis, dans un manuscrit du XIe-XIIe siècle[12]; son Carmen ainsi qu'un Versus de sancto Benedicto dans un manuscrit du dernier quart du XIe siècle[13]; son Sermo in translatione, dans un manuscrit écrit entre le début du XIe et le XIIe siècle[14];
- Bibien ou Vivien, évêque de Saintes: Carmen, miracula et vita dans le même manuscrit[15];
- Eugène: Vita, dans le même manuscrit[16];
- Gérald: une vie de saint Gérald, détachée d'un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[17];
- Géraud, comte d'Aurillac: Vita, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[18];
- Hilarion: Vita, dans un manuscrit du XIe et du XIIe siècle[19];
- Léger: Passio, auctore Ursino, dans un manuscrit écrit entre le début du XIe et le XIIe siècle[20];
- Nicolas: Miracula et Vita, dans le même manuscrit[21];
- Odilon, abbé de Cluny: Vita auctore Jotsaldo, Planctus Jotsaldi de Transitu et Carmina, dans le même manuscrit[22];
- Orience ou Orens, évêque d'Auch: Vita et Miracula, dans le même manuscrit[23];
- Pacôme, abbé: Vita, dans un manuscrit du XIe-XIIe siècle[24];
- Paul ermite: Vita, dans le même manuscrit[25];
- Pélagie, mère de saint Aredius: Vita, dans un manuscrit écrit entre le début du XIe et le XIIe siècle[26]
- Théodard; un cahier de la fin du XIe siècle, contenant la vie de saint Théodard, archevêque de Narbonne[27];
- Théophile: Legenda Theophili, interprete Paulo, Neopolitano diacono, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[28]

---

1 Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 96v. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
2 Ibidem, f. 98.
3 Ibidem, f. 96.
4 Ibidem, f. 82.
5 Ibidem, f. 92.
6 Paris, BN, ms.lat. 4212, f. 167. – Notice: Dufour 1972, p. 136-137.
7 Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 16v. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
8 Paris, BN, ms.lat. 5342, f. 92v. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.
9 Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 131v. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
10 Paris, BN, ms.lat. 1715A, f. 89. – Notices: Dufour 1972, p. 113-114; 1981, n. [22].
11 Paris, BN, ms.lat. 5342, f. 141v. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.
12 Paris, BN, ms.lat. 5342, f. 1 et 13. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.
13 Paris, BN, ms.lat. 1720, f. 2v et 3. – Notices: Dufour 1981, n. [47]; Dufour 1982, p. 151-153.
14 Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 115. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
15 Ibidem, f. 186, 175 et 164.
16 Ibidem, f. 196v.
17 Paris, BN, ms.lat. 5296 C, f. 133v. – Notices: Dufour 1981, n. [83]; Dufour 1982, p. 164-165.
18 Paris, BN, ms.lat. 3783 (2), f. 341. – Notices: Dufour 1972, p. 153; Dufour 1981, n. [73-74].
19 Paris, BN, ms.lat. 5342, f. 128. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.
20 Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 84v. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
21 Ibidem, f. 118 et 129v.
22 Ibidem, f. 17v, 53v et 56.
23 Ibidem, f. 188 et 194v.
24 Paris, BN, ms.lat. 5342, f. 157v. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.
25 Ibidem, f. 87.
26 Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 160. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
27 Paris, BN, ms.lat. 5594, f. 76. – Notice: Dufour 1972, p. 144-145.
28 Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 48v. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].

- Timothée, disciple de saint Paul: Passio, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle.[1]

– Auteurs classiques. Si les grands auteurs de l’Antiquité sont parvenus jusqu’à nous, c’est grâce aux monastères du Moyen Age, qui ont conservé et transmis le legs de la culture antique. Moissac a participé à ce mouvement de façon modeste. Nous possédons les manuscrits classiques suivants:
- César, De Bello Gallico, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[2];
- Pseudo-César, Cosmographia, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[3];
- Flavius Josèphe, Antiquitates Judaicæ, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[4];
- Flavius Josèphe, De Bello Judaico, manuscrit de la fin du XIe siècle[5];
- Martianus Capella, De arte dialectica, dans un manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle[6];
- Porphyre, Isagoge, dans le même manuscrit.[7]

Ajoutons un ouvrage de philosophie grecque en traduction latine, les Categoriæ a sancto Augustino translatæ d’Aristote, manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle.[8]

Par ailleurs, nous savons par les catalogues que Moissac possédait le De Inventione rhetorica de Cicéron, le Rhetorica ad Herennium du Pseudo-Cicéron,[9] et le Pharsalia de Lucain,[10] mais nous n’en possédons plus les manuscrits; il n’est donc pas possible de les dater, et de les attribuer avec certitude au siècle clunisien de l’abbaye de Moissac.

Enfin, Moissac possédait des “manuels scolaires”, destinés à l’étude des artes. Un manuscrit nous a été conservé:
- Priscien, Institutio grammatica, manuscrit du début du XIe siècle.[11]

Nous savons par ailleurs, grâce au catalogue du XVIIe siècle, que l’abbaye possédait des écrits du grammairien Donat (Donatus Grammaticus), mais là aussi, faute de manuscrits, nous ne pouvons rien dater.

– Auteurs chrétiens de l’Antiquité tardive. Les auteurs qui font le lien entre l’Antiquité et le Moyen Age (Boèce, Cassien, Cassiodore, Sidoine Apollinaire, Isidore de Séville) étaient largement représentés à Moissac. Nous possédons les manuscrits suivants:
- Agapet Ier, pape (535-536), Iter Constantinopolitanum, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[12];
- Pseudo-Apulée, Periermeniæ (□□□□□□□□□□□□□□□), dans un manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle[13];
- Arator, son Epistola ad Florianum abbatem et son Historia apostolica, dans un manuscrit de la fin du Xe siècle[14];
- Bachiarius (moine espagnol de la fin du IVe), Ad Januarium de reparatione lapsi, dans un manuscrit du début du XIe siècle[15];
- Boèce, Contra Eutychen et Nestorium et De fide catholica, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[16];
- Boèce, In Isagogen, dans un manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle[17];
- Boèce, In Periermeneias, dans le même manuscrit[18];

---

[1] Paris, BN, ms.lat. 5058, f. 166. – Notices: Dufour 1972, p. 140-141; Dufour 1981, n. [59].
[2] Paris, BN, ms.lat. 5056, f. 89v. – Notice: Dufour 1972, p. 140. Cf. Ch. Samaran, *Le “César” de Moissac*, in: Moissac et l’Occident, p. 117-120.
[3] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 99. – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[4] Paris, BN, ms.lat. 5056, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 140.
[5] Paris, BN, ms.lat. 5058, f. 4. – Notices: Dufour 1981, n. [59]; Dufour 1982, p. 140-141.
[6] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 134. – Notices: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[7] Ibidem, f. 148.
[8] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 3v. – Notices: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[9] Dufour 1981, p. 219.
[10] Dufour 1981, p. 224.
[11] Paris, BN, ms.lat. 7505, f. 6. – Notice: Dufour 1972, p. 145-146.
[12] Paris, BN, ms.lat. 2281, f. 192. – Notice: Dufour 1972, p. 124-125.
[13] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 127v. – Notices: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[14] Paris, BN, ms.lat. 8095, f. 1v et 2. – Notice: Dufour 1972, p. 146-147.
[15] Paris, BN, ms.lat. 2374, f. 86v (excerpt.). – Notices: Dufour 1981, n. [83]; Dufour 1982, p. 158-161.
[16] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 165 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[17] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 71. – Notices: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[18] Ibidem, f. 18.

- Cassiodore, Historia ecclesiastica tripartita, manuscrit du milieu du XIe siècle[1];
- Césaire d'Arles, Sermones, en plusieurs manuscrits du début du XIIe siècle[2];
- Damase Ier, pape (366-384), Epistola ad Hieronymum, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[3] et dans un manuscrit écrit vers 1075[4];
- saint Fulgence de Ruspe, Ad Trasimundum, dans un manuscrit écrit entre la fin du Xe et le milieu du XIIe siècle[5];
- Pseudo-Fulgence de Ruspe, Sermo, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[6];
- Gennade de Marseille, De ecclesiasticis dogmatibus, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[7];
- Pseudo-Hormisdas, Decretale in urbe Roma dictum de Scripturis Divinis, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[8];
- Pseudo-Hormisdas, Epistola, dans un manuscrit datant probablement du début du XIIe siècle[9];
- Isidore de Séville, De ecclesiasticis officiis, manuscrit de la seconde moitié du XIe siècle[10];
- Isidore de Séville, De ortu et obitu Patrum, dans un manuscrit aujourd'hui égaré[11];
- Isidore de Séville, Dialectica est disciplina ad disserendas, dans un manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle[12], et dans un manuscrit du Xe siècle[13];
- Isidore de Séville, Etymologiæ, dans un manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle[14], et dans un manuscrit du Xe siècle[15];
- Isidore de Séville, Quæstiones in Vetus Testamentum, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[16];
- Isidore de Séville, Sententiæ, dans un manuscrit du milieu du XIIe siècle[17];
- Isidore de Séville, Synonyma, dans un manuscrit remontant probablement au début du XIIe siècle,[18] et dans un manuscrit du milieu du XIIe siècle[19];
- Julien Pomère, De vita contemplativa, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[20], et dans un manuscrit du milieu du XIIe siècle[21];
- Lactance, De mortibus persecutorum, dans un manuscrit écrit entre le début du XIe et le XIIe siècle[22];
- saint Maxime, évêque de Turin, Sermones, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[23];
- Paul Orose, Historiæ, manuscrit du milieu du XIe siècle[24];
- Prosper d'Aquitaine, Poema conjugis ad uxorem, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[25];
- Prudence, Peristephanon, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[26];

---

[1] Paris, BN, ms.lat. 5083, f. 1v. – Notice: Dufour 1972, p. 142-143.
[2] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 112; ms.lat. 2429, f. 81; ms.lat. 2819, f. 44, 47, 52v.
[3] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 158. – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[4] Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66]; Dufour, o.c., p. 124-125.
[5] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 119. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[6] Paris, BN, ms.lat. 2429, f. 96v. – Notices: Dufour 1972, p. 128-129; Dufour 1981, n. [58].
[7] Paris, BN, ms.lat. 2390, f. 94v. – Notices: Dufour 1972, p. 127-128; Dufour 1981, n. [104].
[8] Paris, BN, ms.lat. 4886, f. 59. – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55].
[9] Paris, BN, ms.lat. 2819, f. 17. – Notice: Dufour 1972, p. 132-133.
[10] Paris, BN, ms.lat. 2315, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 126.
[11] Paris, BN, ms.lat. 2340.
[12] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 126v (lib. II, XXVII-XXVIII), f. 109 (lib. II, XXVIII). – Notices: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[13] Paris, BN, ms.lat. 7583, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 146; Dufour 1981, n. [50].
[14] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 1 (lib. I, XXII-XXVI). – Notices: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[15] Paris, BN, ms.lat. 7583. – Notices: Dufour 1972, p. 146; Dufour 1981, n. [50].
[16] Paris, BN, ms.lat. 2429, f. 88. – Notices: Dufour 1972, p. 128-129; Dufour 1981, n. [58].
[17] Toulouse, Bibliothèque Municipale, 179, f. 31 (lib. II). – Notice: Dufour 1972, p. 150-151.
[18] Paris, BN, ms.lat. 2819, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 132-133.
[19] Toulouse, Bibliothèque Municipale, 179, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 150-151.
[20] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[21] Toulouse, Bibliothèque Municipale, 179, f. 43. – Notice: Dufour 1972, p. 150-151.
[22] Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
[23] Paris, BN, ms.lat. 1656A, f. 174. – Notice: Dufour 1972, p. 111-112.
[24] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[25] Paris, BN, ms.lat. 2399, f. 108v. – Notices: Dufour 1972, p. 128; Dufour 1981, n. [80]; Dufour, o.c., p. 130.
[26] Paris, BN, ms.lat. 1656A, f. 2v. – Notice: Dufour 1972, p. 111-112.

- Sidoine Apollinaire, Epistulæ, manuscrit du début du XIIe siècle[1];
- Vigile de Tapsus, Contra Arianos, Sabellianos, Photinianos dialogus, dans un manuscrit du début du XIIe siècle.[2]

Par ailleurs, grâce aux catalogues de la bibliothèque, nous savons que Moissac possédait aussi la *Consolatio philosophiæ* et le *Commentum de consolatione penitentiæ* du Pseudo-Boèce, mais nous n'en possédons plus les manuscrits.

– Pères latins. Après la Sainte Ecriture et les textes liturgiques, les ouvrages des Pères de l'église (Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand, Hilaire de Poitiers, Jérôme) étaient les lectures préférées des moines de Moissac. Ils faisaient autorité. Ils étaient également d'importantes sources de l'iconographie du cloître et du tympan. Voici les ouvrages conservés à ce jour:
- saint Ambroise, De adhortatione Virginitatis, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[3];
- saint Ambroise, De officiis ministrorum, dans deux manuscrits, l'un de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle,[4] l'autre du début du XIe siècle[5];
- saint Ambroise, De perpetua virginitate sanctæ Mariæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[6];
- saint Ambroise, Expositio Evangelii secundum Lucam, manuscrit du début du XIIe siècle[7];
- saint Ambroise, Fides sancti Ambrosii, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[8];
- saint Ambroise, Hexameron vel de sex dierum opere, manuscrit du dernier quart du XIe siècle[9];
- saint Augustin, Admonitio ut non solum lingua sed operibus laudatur Deus, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[10];
- saint Augustin, Collatio cum Maximino, dans un manuscrit de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle[11];
- saint Augustin, Collatio de poenitentia et de divisionibus, manuscrit des années 1130-1150[12];
- saint Augustin, Contra Maximinum, dans le même manuscrit[13];
- saint Augustin, De agone christiano, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[14];
- saint Augustin, De bono conjugali, dans deux manuscrits, l'un des années 1130-1150, [15] l'autre du début du XIIe siècle[16];
- saint Augustin, De fide et symbolo, dans un manuscrit de la fin du XIe au milieu du XIIe siècle[17];
- saint Augustin, De Genesi contra Manicheos, dans le même manuscrit[18];
- saint Augustin, De heresibus, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[19];
- saint Augustin, De moribus Ecclesiæ catholicæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[20];
- saint Augustin, De origine animæ, dans un manuscrit des années 1130-1150[21];
- saint Augustin, De patientia, dans le même manuscrit[22];
- saint Augustin, De quantitate animæ, dans le même manuscrit[23];
- saint Augustin, De sancta virginitate, dans le même manuscrit[1];

---

[1] Paris, BN, ms.lat. 2168, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 123; Dufour 1981, n. [61].
[2] Paris, BN, ms.lat. 1715A, f. 93v. – Notices: Dufour 1972, p. 113-114; Dufour 1981, n. [22].
[3] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 71. – Notice: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[4] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 156v. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[5] Paris, BN, ms.lat. 2644, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 131.
[6] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 55. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[7] Paris, BN, ms.lat. 1740, f. 2. – Notices: Dufour 1972, p. 114; Dufour 1981, n. [46].
[8] Paris, BN, ms.lat. 2390, f. 101. – Notices: Dufour 1972, p. 127-128; Dufour 1981, n. [104].
[9] Paris, BN, ms.lat. 1720, f. 8v. – Notices: Dufour 1981, n. [47]; Dufour 1982, p. 151-153.
[10] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 117v. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; 1981, n. [93].
[11] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 45v. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; 1981, n. [43].
[12] Paris, BN, ms.lat. 2098. – Notices: Dufour 1972, p. 121-122; Dufour 1981, n. [43].
[13] Ibidem, f. 59v.
[14] Paris, BN, ms.lat. 5056, f. 131. – Notice: Dufour 1972, p. 140.
[15] Paris, BN, ms.lat. 2098, f. 57. – Notice: Dufour 1972, p. 121-122; Dufour 1981, n. [43]
[16] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 152v. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; 1981, n. [93].
[17] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 32v. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[18] Ibidem, f. 10v.
[19] Paris, BN, ms.lat. 1797, f. 1v (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 115; Dufour 1981, n. [33].
[20] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 141. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; 1981, n. [93].
[21] Paris, BN, ms.lat. 2098, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 121-122; Dufour 1981, n. [43].
[22] Ibidem, f. 94v.
[23] Ibidem, f. 10.

- saint Augustin, De Trinitate, manuscrit écrit sous l'abbatiat d'Ansquitil[2];
- saint Augustin, De vera religione, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[3];
- saint Augustin, Ennarationes in Psalmos, en plusieurs manuscrits du dernier quart du XIe siècle[4];
- saint Augustin, Epistola ad Italicam, dans un manuscrit des années 1130-1150[5];
- saint Augustin, Epistola de videndo Deo, dans le même manuscrit[6];
- saint Augustin, In sancti Johannis Evangelium tractatus CXXIV (= Commentarius in Johannem), dans un manuscrit en partie du Xe et en partie du XIe siècle[7];
- saint Augustin, Sermo de caritate, dans deux manuscrits, l'un de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle,[8] l'autre écrit sous l'abbatiat de Durand de Bredons[9];
- saint Augustin, Sermo 'Intravit Jhesus', dans un manuscrit du début du XIIe siècle[10];
- saint Augustin, Sermones de verbis Domini, manuscrit de la fin du XIe siècle[11];
- saint Augustin, Sermones, dans plusieurs manuscrits allant de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle[12];
- saint Augustin, Soliloquia, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[13];
- Pseudo-Augustin, Adversus quinque hereses, dans un manuscrit de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle[14];
- Pseudo-Augustin, Altercatio cum Pascentio ariano, dans le même manuscrit[15];
- Pseudo-Augustin, De Assumptione sanctæ Mariæ, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[16];
- Pseudo-Augustin, De fide contra Manichæos, dans un manuscrit de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle[17];
- Pseudo-Augustin, Sermo, dans un manuscrit datant probablement du début du XIIe siècle[18];
grâce aux catalogues, nous savons que l'abbaye de Moissac possédait encore de saint Augustin les oeuvres suivantes De concordia (= Sermo de fraterna concordia et condonatione offensarum); De Genesi ad litteram; Enchiridion (= De fide, spe et charitate enchiridion ad Laurentium).
- Cassien, Collationes, manuscrit de la fin du XIe siècle[19];
- Cassien, De institutis coenobiorum, manuscrit de la fin du Xe ou du début du XIe siècle[20];
- saint Cyprien, un manuscrit du début du XIIe siècle contenant les oeuvres suivantes de saint Cyprien: Ad Demetrianum,[21] Ad Donatum,[22] Ad Fortunatum,[23] De bono patientiæ,[24] De catholicæ ecclesiæ unitate,[25] De dominica oratione,[26] De habitu virginum,[27] De lapsis,[28] De mortalitate,[1] De opere et

[1] Ibidem, f. 73.
[2] Paris, BN, ms.lat. 2086, f. 1. – Notices: Dufour 1981, n. [39]; Dufour 1982, p. 155-158.
[3] Paris, BN, ms.lat. 1708, f. 32v. – Notices: Dufour 1972, p. 112-113; Dufour, n. [28].
[4] Paris, BN, ms.lat. 1983-1986. – Notices: Dufour 1972, p. 118-120; Dufour 1981, n. [37-38]; Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 72v, 119v (excerpt.).
[5] Paris, BN, ms.lat. 1098, f. 54. – Notices: Dufour 1972, p. 121-122; Dufour 1981, n. [43].
[6] Ibidem, f. 44v.
[7] Paris, BN, ms.lat. 1961, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 117-118; Dufour 1981, n. [36].
[8] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 150. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[9] Leiden, UB, BPL 1822, f. 113v. – Notices: Dufour 1972, p. 106-107; Dufour 1981, n. [91].
[10] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 36. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77]. – Edition: Migne, PL 38, col. 616, n. 104.
[11] Paris, BN, ms.lat. 2017, f. 1. – Notices: Dufour 1981, n. [45]; Dufour 1982, p. 154-155.
[12] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 152; 2154, f. 65, 121v; 2429, f. 81; 2819, f. 23; 3783.
[13] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 57. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[14] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 1v. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[15] Ibidem, f. 92v.
[16] Paris, BN, ms.lat. 2388, f. 74v. – Notices: Dufour 1972, p. 127; Dufour 1981, n. [60].
[17] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 38. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[18] Paris, BN, ms.lat. 2819, f. 61. – Notices: Dufour 1972, p. 132-133.
[19] Paris, BN 2138, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 122; Dufour 1981, n. [103].
[20] Paris, BN, ms.lat. 2989, f. 3v. – Notice: Dufour 1972, p. 134-135.
[21] Paris, BN, ms.lat. 1656A, f. 69v. – Notice: Dufour 1972, p. 111-112.
[22] Ibidem, f. 5.
[23] Ibidem, f. 77v.
[24] Ibidem, f. 57v.
[25] Ibidem, f. 25v.
[26] Ibidem, f. 33v.
[27] Ibidem, f. 9v.
[28] Ibidem, f. 16.

elemosinis,[2] De zelo et livore,[3] Epistolæ,[4] Testimoniorum libri tres.[5]
- Pseudo-Cyprien, *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, *Adversus Judæos* et *Versiculi de cœna*, dans le même manuscrit[6];
- Grégoire le Grand, *Decreta*, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[7] et dans un manuscrit écrit entre la fin du Xe et le milieu du XIIe siècle[8];
- Grégoire le Grand, *Epistola ad sanctum Augustinum Cantuariensem*, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[9];
- Grégoire le Grand, *Epistolæ*, en deux manuscrits, l'un de la fin du XIe siècle,[10] l'autre des années 1110-1130[11];
- Grégoire le Grand, *Epistolæ decretales*, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[12];
- Grégoire le Grand, *Fides sancti Gregorii*, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[13];
- Grégoire le Grand, *Homeliæ in Evangelia*, manuscrit du début du XIIe siècle[14];
- Grégoire le Grand, Homiliæ in Ezechielem, manuscrit de la fin du XIe siècle[15];
- Grégoire le Grand, Liber Dialogorum, manuscrit que signale le catalogue du XIe siècle[16];
- Grégoire le Grand, Liber regulæ pastoralis, dans un manuscrit de la fin du Xe ou du début du XIe siècle[17] et dans un manuscrit du début du XIIe siècle[18];
- Grégoire le Grand, Moralia in Job, ouvrage que signale le catalogue du XIe siècle,[19] et qui se trouve encore dans plusieurs manuscrits[20];
- Grégoire le Grand, Tractatus in poenitentiam compositus ex excerptis Homiliarum in Evangelia sancti Gregorii Magni papæ, dans un manuscrit de la fin du Xe ou du début du XIe siècle[21];
- Hilaire de Poitiers, Commentarius in Evangelium Matthæi, manuscrit du début du XIIe siècle[22];
- Hilaire de Poitiers, Liber de synodis, dans le même manuscrit[23];
- saint Jérôme, Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatæ Mariæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[24];
- saint Jérôme, Adversus Jovinianum, dans le même manuscrit[25];
- saint Jérôme, Commentarius in Danielem, dans un manuscrit fin XIe-début XIIe siècle[26];
- saint Jérôme, Commentarius in Ecclesiasten, dans un manuscrit de la seconde moitié du XIe siècle[27];
- saint Jérôme, Commentarius in Evangelium Matthæi, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[28];
- saint Jérôme, Commentarius in Ezechielem, dans un manuscrit du Xe siècle[29];

---

[1] Ibidem, f. 43.
[2] Ibidem, f. 49v.
[3] Ibidem, f. 64v.
[4] Ibidem, f. 92.
[5] Ibidem, f. 100v.
[6] Ibidem, f. 88, 93v en 97v.
[7] Paris, BN, ms.lat. 1708, f. 119v (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 112-113; Dufour 1981, n. [28].
[8] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 174v. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[9] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 163v. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[10] Esztergom, Bibliothèque archiépiscopale, I 4, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 106.
[11] Paris, BN, ms.lat. 2281, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 124-125.
[12] Paris, BN, ms.lat. 4280 AA, f. 313v. – Notices: Dufour 1972, p. 137; Dufour 1981, n. [107].
[13] Paris, BN, ms.lat. 2390, f. 102v. – Notices: Dufour 1972, p. 127-128; Dufour 1981, n. [104].
[14] Paris, BN, ms.lat. 2251, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 124; Dufour 1981, n. [24].
[15] Paris, BN, ms.lat. 2240, f. 1 (excerpt.). – Notice: Dufour 1972, p. 123-124.
[16] Dufour 1972, p. 81.
[17] Paris, BN, ms.lat. 2798, f. 2. – Notices: Dufour 1981, n. [27]; Dufour 1982, p. 161-162.
[18] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 153v (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[19] Dufour 1972, p. 82.
[20] Paris, BN, ms.lat. 1740, f. 127v (excerpt.); lat. 2077, f. 120 (excerpt.); Toulouse 179, f. 51 (excerpt.).
[21] Paris, BN, ms.lat. 2998, f. 86v. – Notices: Dufour 1972, p. 135; Dufour 1981, n. [95].
[22] Paris, BN, ms.lat. 1715 A, f. 9 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 113-114; Dufour 1981, n. [22].
[23] Ibidem, f. 69v.
[24] Paris, BN, ms.lat. 1797, f. 69. – Notices: Dufour 1972, p. 115; Dufour 1981, n. [33].
[25] Ibidem, f. 2.
[26] Paris, BN, ms.lat. 2838, f. 95. – Notices: Dufour 1972, p. 133-134; Dufour 1981, n. [53].
[27] Paris, BN, ms.lat. 2678, f. 3. – Notices: Dufour 1972, p. 131-132; Dufour 1981, n. [30].
[28] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 37 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[29] Paris, BN, ms.lat. 1825, f. 1. – Notices: Dufour 1981, n. [86]; Dufour 1982, p. 154.

- saint Jérôme, Commentarius in Isaiam, en deux manuscrits, l'un de la fin du XI[e] siècle[1], et un autre du milieu du XII[e] siècle[2];
- saint Jérôme, Commentarius in Jeremiam, dans un manuscrit du milieu du XII[e] siècle[3];
- saint Jérôme, De viris illustribus, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[4];
- saint Jérôme, Epistola ad sanctum Damasum I papam, dans un manuscrit du milieu du XI[e] siècle[5];
- saint Jérôme, Epistola ad Eliodorum, dans un manuscrit datant probablement du début du XII[e] siècle[6];
- saint Jérôme, Epistola de octo gradibus ecclesiasticis, dans un manuscrit du début du XI[e] siècle[7];
- saint Jérôme, Epistolæ, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[8];
- saint Jérôme, Homiliæ, dans un homiliaire du milieu du XI[e] siècle[9];
- saint Jérôme, Præfationes in duodecim prophetas minores, dans un manuscrit écrit entre le début du XI[e] et le XII[e] siècle[10];
- Léon le Grand, pape, Sermones, dans un homiliaire du milieu du XI[e] siècle,[11] et dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[12];
- Tertullien, Apologeticum, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle.[13]

– Pères grecs ou de l'église d'Orient. Moissac connaissait plusieurs pères grecs ou syriaques, il est vrai en traduction latine. Les manuscrits suivants ont été conservés:
- Pseudo-Athanase, Doctrina ad Antiochum ducem, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[14];
- Didyme l'Aveugle, De Spiritu Sancto, interprete S. Hieronymo, manuscrit du début du XII[e] siècle[15];
- saint Ephrem, Sermo de regionibus messis, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[16];
- saint Ephrem, Sermo Transfigurationis, dans un manuscrit de la seconde moitié du XI[e] siècle[17];
- saint Ephrem, Versus in Transfigurationem, dans le même manuscrit[18];
- saint Epiphane, Liber de vitis prophetarum, interprete, ut videtur, Theodoro, dans un manuscrit de date inconnue[19];
- saint Epiphane, Opusculum de vitis prophetarum, dans le même manuscrit[20];
- Eusèbe de Césarée, Historia Ecclesiastica, interprete Rufino, manuscrit du début du XII[e] siècle[21];
- Grégoire de Nazianze, Orationes, interprete Rufino, dans un manuscrit de la première moitié du XII[e] siècle[22];
- Grégoire le Thaumaturge, Expositio fidei catholicæ, interprete Rufino, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[23];
- saint Jean Chrysostome, Homeliæ XXXIV in Epistulam Pauli ad Hebræos, interprete Mutiano Scholastico, dans un manuscrit de la première moitié du XII[e] siècle[24];

---

[1] Paris, BN, ms.lat. 1809, f. 1v. – Notice: Dufour 1972, p. 116.
[2] Paris, BN, ms.lat. 1812, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 116-117.
[3] Paris, BN, ms.lat. 1822, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 117; Dufour 1981, n. [34].
[4] Paris, BN, ms.lat. 1688, f. 22. – Notices: Dufour 1972, p. 112; Dufour 1981, n. [32].
[5] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 158v. – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[6] Paris, BN, ms.lat. 2819, f. 19. – Notice: Dufour 1972, p. 132-133.
[7] Paris, BN, ms.lat. 4280 11, f. 302. – Notices: Dufour 1972, p. 137; Dufour 1981, n. [107].
[8] Paris, BN, ms.lat. 1688, f. 43. – Notices: Dufour 1972, p. 112; Dufour 1981, n. [32].
[9] Paris, BN, ms.lat. 3783 (2). – Notices: Dufour 1972, p. 153; Dufour 1981, n. [73-74].
[10] Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 192. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
[11] Paris, ms.lat. 3783 (2). – Notices: Dufour 1972, p. 153; Dufour 1981, n. [73-74].
[12] Paris, BN, ms.lat. 1715A, f. 4v. – Notices: Dufour 1972, p. 113-114; Dufour 1981, n. [22].
[13] Paris, BN, ms.lat. 1656A, f. 141. – Notice: Dufour 1972, p. 111-112.
[14] Paris, BN, ms.lat. 1715A, f. 133. – Notices: Dufour 1972, p. 113-114; Dufour 1981, n. [22].
[15] Paris, BN, ms.lat. 1688, f. 3-21v. – Notices: Dufour 1972, p. 112; Dufour 1981, n. [32].
[16] Paris, BN, ms.lat. 1715A, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 113-114; Dufour 1981, n. [22].
[17] Paris, BN, ms.lat. 2315, f. 28v. – Notice: Dufour 1972, p. 126.
[18] Ibidem, f. 31v.
[19] Paris, BN, ms.lat. 4886, f. 54v. – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55].
[20] Ibidem, f. 62v.
[21] Paris, BN, ms.lat. 5078, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 141-142.
[22] Paris, BN, ms.lat. 1708, f. 1v. – Notice: Dufour 1972, p. 112-113; Dufour 1981, n. [28].
[23] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 153. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[24] Paris, BN, ms.lat. 1708, f. 47. – Notice: Dufour 1972, p. 112-113; Dufour 1981, n. [28].

- saint Jean Chrysostome, Homiliæ in Matthæum, interprete Aniano, manuscrit du début du XIIe siècle[1];
- prêtre Jean, Epistola ad Emmanuelem, la célèbre lettre du “prêtre Jean”, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[2];
- Pseudo-Méthode, évêque de Patara, Prophetia de novissimis temporibus, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[3];
- Origène, Homiliæ in Leviticum, interprete Rufino, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[4];
- Palladius, De moribus brachmanorum, dans un manuscrit du dernier quart du XIe siècle[5] et dans un manuscrit d’une date inconnue[6];
- Verba seniorum, dans un manuscrit du début du XIe siècle.[7] Il s’agit probablement des “Vies des Pères du désert” ou Vitæ Patrum.[8]

Sur la foi du catalogue de la fin du XIe siècle, nous pouvons encore y ajouter le Libellus de Trinitate Iohannis Os Aureum. Le nom de l’auteur est la traduction littérale du nom grec de Jean Chrysostome, ou ‘Bouche d’Or’.[9]

– Auteurs de l’époque mérovingienne. De cette époque, pourtant peu brillante sur le plan intellectuel, Moissac possédait au moins les ouvrages suivants:
- Defensor, moine de Ligugé, Liber Scintillarum, manuscrit du début du XIe siècle[10];
- Pseudo-Ethicus, Cosmographia, deux exemplaires, un manuscrit du milieu du XIe siècle,[11] et un autre manuscrit de la fin du XIe siècle[12];
- Ildefonse, évêque de Tolède, De virginitate perpetuæ sanctæ Mariæ, dans un manuscrit écrit entre le XIe et la première moitié du XIIe siècle,[13] et dans un manuscrit du début du XIIe siècle[14];
- saint Léger, Epistola Consolatoria, dans un manuscrit écrit entre la fin du Xe et le milieu du XIIe siècle.[15]

– Auteurs de la Renaissance carolingienne. L’abbaye de Moissac possédait les ouvrages des grands auteurs de la Renaissance carolingienne: Alcuin, Amalaire, Ambroise Autpert, Raban Maur, Smaragde, Paschase Radbert. Voici le relevé des manuscrits conservés à ce jour:
- Agobard, évêque de Lyon, De correctione antiphonarii, dans un manuscrit de la seconde moitié du XIe siècle[16];
- Alcuin, Adversus Elipandum, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[17];
- Alcuin, De fide sanctæ et individuæ Trinitatis, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[18];
- Pseudo-Alcuin, De dialectica, dans un manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle[19];
- Pseudo-Alcuin, Sermo de Nativitate perpetuæ Virginis Mariæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[20];

[1] Paris, BN, ms.lat. 1744, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 114-115.
[2] Paris, BN, ms.lat. 5941, f. 93. – Notice: Dufour 1972, p. 145.
[3] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 152. – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[4] Paris, BN, ms.lat. 1631, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 110-111; Dufour 1981, n. [64].
[5] Paris, BN, ms.lat. 1720, f. 111v (excerpt.). – Notices: Dufour 1981, n. [47]; Dufour 1982, p. 151-153.
[6] Paris, BN, ms.lat. 4886, f. 68. – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55].
[7] Paris, BN, ms.lat. 2374, f. 64 (excerpt.). – Notices: Dufour 1981, n. [83]; Dufour 1982, p. 138-161.
[8] Migne, PL 73.
[9] Dufour 1972, p. 82.
[10] Paris, BN, ms.lat. 2374, f. 1-8v, et 10-59v (excerpt.). – Notices: Dufour 1981, n. [83]; Dufour 1982, p. 158-161.
[11] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 112v. – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[12] Paris, BN, ms.lat. 4808, f. 88v. – Notice: Dufour 1972, p. 138.
[13] Paris, BN, ms.lat. 4212, f. 175. – Notice: Dufour 1972, f. 136-137.
[14] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 87. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[15] Paris, ms.lat. 2077, f. 159. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[16] Paris, BN, ms.lat. 2315, f. 32. – Notice: Dufour 1972, p. 126.
[17] Paris, BN, ms.lat. 2388, f. 7v. – Notices: Dufour 1972, p. 127; Dufour 1981, n. [60].
[18] Paris, BN, ms.lat. 2390, f. 53v. – Notices: Dufour 1972, p. 127-128; Dufour 1981, n. [104].
[19] Paris, BN, ms.lat. 6288, f. 113. – Notice: Dufour 1981, n. [51]; Dufour 1982, p. 171-172.
[20] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 30. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].

- Amalaire, Liber officialis (De ecclesiasticis officiis), manuscrit du milieu du XIe siècle[1];
- Amalaire, Regula canonicorum, dans un manuscrit du dernier quart du XIe siècle[2];
- Ambroise Autpert, De conflictu vitiorum et virtutum, dans un manuscrit écrit entre la fin du Xe et le milieu du XIIe siècle[3];
- Ambroise Autpert, Sermo ad Carolum ymperatorem in Ypapanti Domini, Sermo de Assumptione sanctæ Mariæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[4];
- Bède le Vénérable, De natura rerum, dans un manuscrit aujourd'hui égaré[5];
- Bède le Vénérable, De temporibus, dans le même manuscrit;
- Bède le Vénérable, De temporum ratione, dans le même manuscrit, et dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[6];
- Bède le Vénérable, Epistola de æquinoxio verno, dans un manuscrit aujourd'hui égaré[7];
- Bède le Vénérable, Expositio in Evangelium Marci, manuscrit de la fin du XIe siècle[8];
- Bède le Vénérable, Historia Ecclesiastica gentis Anglorum, manuscrit du début du XIIe siècle[9];
- Bède le Vénérable, In Esdram et Nehemiam prophetas expositio (= Commentarius in Esdram et Nehemiam), manuscrit de la fin du XIe et du début du XIIe siècle[10];
- Pseudo-Bède, Sibyllinorum verborum interpretatio, dans un manuscrit du début du XIe siècle[11];
- saint Benoît d'Aniane, Munimenta veræ fidei, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[12];
- Engenold ou Ingenaldus, évêque de Poitiers, Epistola formata, dans un manuscrit du début du XIe siècle[13];
- Halitgaire de Cambrai, De poenitentia, dans un manuscrit écrit entre la fin du Xe et le milieu du XIIe siècle[14];
- Halitgaire de Cambrai, De vitiis et virtutibus, dans un manuscrit de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle[15];
- Paschase Radbert (Pseudo-Jérôme), De assumptione; Sermo sancti Albini de Assumptione sanctæ Mariæ; Sermo sancti Albini de Nativitate perpetuæ virginis Mariæ, manuscrit du début du XIIe siècle[16];
- Paschase Radbert, De corpore et sanguine Domini, en deux exemplaires, dans un manuscrit de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle,[17] et dans un manuscrit datant de l'abbatiat de Durand de Bredons[18];
- Prudence, évêque de Troyes, Breviarium psalmorum, dans un manuscrit écrit vers 1075[19];
- Raban Maur, Commentarius in Reges, manuscrit du début du XIIe siècle[20];
- Raban Maur, De institutione clericorum, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[21];
- Smaragde, Diadema monachorum, en deux exemplaires, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle,[22]

---

[1] Paris, BN, ms.lat. 2399, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 128; Dufour 1981, n. [80]; Jean Dufour, *Les manuscrits liturgiques de Moissac*, in: Cahiers de Fanjeaux n° 17 (1982), p. 130
[2] Paris, BN, ms.lat. 1720, f. 2. – Notices: Dufour 1981, n. [47]; Dufour 1982, p. 151-153.
[3] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 162. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[4] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 38, 17v et 22v. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[5] Paris, BN, ms.lat. 2340 (égaré). – Notice: Dufour 1981, n. [54].
[6] Paris, BN, ms.lat. 4871, f. 149 (excerpt.). – Notice: Dufour 1972, p. 138-139.
[7] Paris, BN, ms.lat. 2340 (égaré). – Notice: Dufour 1981, n. [54].
[8] Paris, BN, ms.lat. 2350, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 126; Dufour 1981, n. [56].
[9] Paris, BN, ms.lat. 5229, f. 2. – Notice: Dufour 1972, p. 143.
[10] Paris, BN, ms.lat. 2838, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 133-134; Dufour 1981, n. [53].
[11] Paris, BN, ms.lat. 2374, f. 60 (excerpt.). – Notices: Dufour 1981, n. [83]; Dufour 1982, p. 158-161.
[12] Paris, BN, ms.lat. 2390, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 127-128; Dufour 1981, n. [104].
[13] Paris, BN, ms.lat. 7505, f. 112v. – Notice: Dufour 1972, p. 145-146.
[14] Paris, BN, ms.lat. 2998, f. 1v. – Notices: Dufour 1972, p. 135; Dufour 1981, n. [95].
[15] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 162. – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[16] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[17] Paris, BN, ms.lat. 2077, f. 124 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 120-121; Dufour 1981, n. [43].
[18] Leiden, UB, BPL 1822, f. 2. – Notices: Dufour 1972, p. 106-107; Dufour 1981, n. [91].
[19] Oxford, Bodleian Library, d'Orville 45, f. 197. – Notices: Dufour 1972, p. 108-109; Dufour 1981, n. [66]; Dufour, o.c., p. 124-125.
[20] Paris, BN, ms.lat. 2429, f. 2 et 98. – Notice: Dufour 1972, p. 128-129; Dufour 1981, n. [58].
[21] Paris, BN, ms.lat. 2399, f. 112. – Notices: Dufour 1972, p. 128; Dufour 1981, n. [80]; Dufour, o.c., p. 130.
[22] Londres, British Museum, Harley 3078. – Notice: Dufour 1972, p. 151-152.

et dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[1];
- Smaragde, Expositio in Regulam sancti Benedicti, manuscrit du début du XIe à la première moitié du XIIe siècle.[2]

– Ouvrages historiques. Quelques ouvrages historiques de l'Antiquité et ceux d'Eusèbe de Césarée et de Bède le Vénérable ont déjà été mentionnés. Ajoutons-y les ouvrages qui témoignent du regain d'intérêt pour l'histoire qui se fait jour à la fin du XIe siècle et au début du XIIe, et dont nous reparlerons ci-dessous.
- les Annales monasterii Anianensis, manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[3];
- un Catalogus summorum pontificum a sancto Petro ad Benedictum III, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[4];
- un Catalogus summorum pontificum a sancto Petro ad Alexandrum II, dans un manuscrit de la fin du XIe siècle[5];
- Chronicon ab Adamo ad Leonem II imperatorem, dans un manuscrit aujourd'hui égaré[6];
- Chronicon Moissiacense, manuscrit de la fin du XIe siècle.[7]

– Textes conciliaires. L'abbaye possédait les textes de quelques conciles importants:
- Concilium Ancyranum, Concilium Antiochianum, Concilium Chalcedonense, Concilium Nicenum, dans un manuscrit des années 1110-1130[8];
- Concilium Romanum, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[9];
- Concilium Toletanum IV, dans un manuscrit du dernier quart du XIe siècle[10], et dans un manuscrit de datation incertaine[11];
- Concilium Tolosanum (anno 1056), dans un manuscrit du milieu du XIe siècle.[12]

– Ouvrages juridiques. Le temps de la réforme grégorienne est aussi l'époque du renouveau, on peut même dire de la naissance des études canoniques. Là aussi, la bibliothèque de l'abbaye de Moissac "colle" à l'actualité. En témoignent les manuscrits conservés à ce jour:
- Burchard, évêque de Worms, Decretum, manuscrit du milieu du XIIe siècle[13];
- Lex Burgundionum, manuscrit du IXe-Xe siècle, dont l'origine moissagaise est douteuse[14];
- Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, manuscrit de la fin du XIe siècle[15];
- Decretales a Clemente ad Damasum ou Collectio hispana, dans un manuscrit du milieu du XIe siècle[16];
- Jusjurandum contra hereticos, dans le même manuscrit.[17]

– Ouvrages se rapportant à la spiritualité bénédictine et clunisienne. La "clunification" de l'abbaye de Moissac, dont nous avons déjà parlé, la conscience d'appartenir à la congrégation de Cluny et à la grande familie bénédictine, expliquent la présence d'ouvrages se rapportant spécifiquement à la spiritualité bénédictine et clunisienne. Ont été conservés:
- Catalogus abbatum Floriacensium usque ad Theodulphum, dans un manuscrit du dernier quart du

[1] Paris, BN, ms.lat. 2388, f. 33. – Notice: Dufour 1972, p. 127.
[2] Paris, BN, ms.lat. 4212, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 136-137.
[3] Paris, BN, ms.lat. 5941, f. 2. – Notice: Dufour 1972, p. 145.
[4] Paris, BN, ms.lat. 4280AA, f. 1v. – Notices: Dufour 1972, p. 137; Dufour 1982, n. [107].
[5] Paris, BN, ms.lat. 4886, f. 67v. – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55].
[6] Paris, BN, ms.lat. 2340 (égaré). – Notice: Dufour 1981, n. [54].
[7] Paris, BN, ms.lat. 4886, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55]. – Edition: MGH, SS 1, p. 280-281.
[8] Paris, BN, ms.lat. 2281, f. 195, 196, 197 et 194v. – Notice: Dufour 1972, p. 124-125.
[9] Paris, BN, ms.lat. 4280AA, f. 313v. – Notices: Dufour 1972, p. 137; Dufour 1981, n. [107].
[10] Paris, BN, ms.lat. 1720, f. 2 (excerpt.). – Notices: Dufour 1981, n. [47]; Dufour 1982, p. 151-153.
[11] Paris, BN, ms.lat. 4886, f. 71v (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55].
[12] Paris, BN, ms.lat. 4280AA, f. 326. – Notices: Dufour 1972, p. 137; Dufour 1981, n. [107].
[13] Paris, BN, ms.lat. 3863, f. 1. – Notices: Dufour 1981, n. [67]; Dufour 1982, p. 163.
[14] Paris, BN, ms.lat. 4759 A, f. 1. – Notice: Dufour 1982, p. 163-164.
[15] Paris, BN, ms.lat. 4886. – Notices: Dufour 1972, p. 139; Dufour 1981, n. [55].
[16] Paris, BN, ms.lat. 4280AA, f. 4. – Notice: Dufour 1972, p. 137; Dufour 1981, n. [107].
[17] Ibidem, f. 325v.

XIe siècle[1];
- De honore qui exhiberi debet sacerdotibus (Flor. Cas., II, 20-21), dans un manuscrit des années 1110-1130[2];
- Jotsald, la Vita sancti Odilonis auctore Jotsaldo, le Planctus Jotsaldi de Transitu et les Carmina de saint Odilon, abbé de Cluny (994-1049), dans un manuscrit du début du XIe au XIIe siècle[3];
- Lupin, abbé d'Arles, Sermo in Transfiguratione Domini, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[4];
siècle[4];
- Odon, abbé de Cluny († 942), Collationes ad Turpionem, Lemovicensem episcopum, manuscrit du début du XIIe siècle[5];
- Odon, abbé de Cluny, Epistola, dans un manuscrit du XIe et du XIIe siècle[6];
- Odon, abbé de Cluny, Sermo de sancto Benedicto, dans le même manuscrit[7];
- Ordo monasticus, dans un manuscrit de la seconde moitié du XIe siècle[8];
- Paulus Diaconus, Epistola de monachis Beneventanis, quam transmisit Teudemarus abbas Casinensis ad dominum Carolum regem, dans un manuscrit de la fin du Xe ou du début du XIe siècle[9];
siècle[9];
- le Rythmus psalmorum a beato Anastasio eremita vel monacho Cluniacensi conscriptus, dans un manuscrit du début du XIIe siècle.[10]

– Auteurs contemporains. La présence d'ouvrages d'auteurs du XIe et du tout début du XIIe siècle prouve que l'abbaye suit encore le débat intellectuel de son temps. Les manuscrits suivants ont été conservés:
- Pseudo-Anselme de Cantorbéry, Miraculum de Conceptione sanctæ Mariæ, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[11];
- Fulbert, évêque de Chartres (960?-1028), Sermo de divite damnato, dans un homiliaire du début du XIIe siècle[12];
- Hildebert de Lavardin (1056-1134), Oratio ad tres personas sanctissimæ Trinitatis, dans un manuscrit de la première moitié du XIIe siècle[13];
- Marbode, évêque de Rennes (1035-1123), Oratio poenitentis, dans un manuscrit du début du XIIe siècle[14];
- Yves de Chartres (1046-1116), Epistolæ, dans un manuscrit du début du XIIe siècle.[15]

Enfin, il nous reste quelques ouvrages difficiles à classer:
- Alphabeta varia, Calendarium astronomicum, De signis zodiaci, Tractatus de astronomia, Tractatus de computo, Versus de mensibus, de duodecim signis et de numero dierum singulorum mensium, dans un manuscrit aujourd'hui égaré[16];
- Annotatio de signis chronologicis, dans un manuscrit rédigé durant l'abbatiat de Durand de Bredons[17];
- Collatio de penitentia et de divisionibus, dans un manuscrit des années 1130-1150[18];

[1] Paris, BN, ms.lat. 1720, f. 6v. – Notices: Dufour 1981, n. [47]; Dufour 1982, p. 151-153.
[2] Paris, BN, ms.lat. 2281, f. 128. – Notice: Dufour 1972, p. 124-125.
[3] Paris, BN, ms.lat. 2627, f. 17v, 53v et 56. – Notice: Dufour 1972, p. 129-131.
[4] Paris, BN, ms.lat. 5078, f. 156v. – Notice: Dufour 1972, p. 141-142.
[5] Paris, BN, ms.lat. 2457, f. 1. – Notice: Dufour 1972, p. 129.
[6] Paris, BN, ms.lat. 5342, f. 43v. – Notices: Dufour 1981, n. [94]; Dufour 1982, p. 168-171.
[7] Ibidem, f. 7v.
[8] Paris, BN, ms.lat. 2678, f. 1 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 131-132; Dufour 1981, n. [30].
[9] Paris, BN, ms.lat. 2989, f. 154v. – Notice: Dufour 1972, p. 134-135.
[10] Paris, BN, ms.lat. 5078, f. 158v. – Notice: Dufour 1972, p. 141-142.
[11] Paris, BN, ms.lat. 1631, f. 66v. – Notices: Dufour 1972, p. 110-111; Dufour 1981, n. [64].
[12] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 48v. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[13] Paris, BN, ms.lat. 2390, f. 111v (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 127-128; Dufour 1981, n. [104].
[14] Paris, BN, ms.lat. 2154, f. 62v. – Notices: Dufour 1972, p. 122-123; Dufour 1981, n. [93].
[15] Paris, BN, ms.lat. 1688, f. 2 (excerpt.). – Notices: Dufour 1972, p. 112; Dufour 1981, n. [32].
[16] Paris, BN, ms.lat. 2340 (égaré). – Notice: Dufour 1981, n. [54].
[17] Leiden, BU, BPL 1822, f. 1. – Notices: Dufour 1972, p. 106-107; Dufour 1981, n. [91].
[18] Paris, BN, ms.lat. 2098, f. 103v. – Notices: Dufour 1972, p. 121-122; Dufour 1981, n. [43].

- De musa virgine puella, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[1];
- *Epitaphium discipulorum sex beati Gregorii papæ*, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle[2];
- Odon de Mehun-sur-Yèvre, *De viribus herbarum*, dans un manuscrit du début du XII[e] siècle.[3]

L'idée qu'au terme de cette longue énumération nous pouvons nous faire de l'armarium de l'abbaye de Moissac est celle d'une bibliothèque monastique tout à fait classique pour son époque, une belle bibliothèque patristique. Son contenu est le reflet fidèle du développement intellectuel, parcouru durant onze siècles d'histoire du christianisme. On la consultait activement, comme en témoigne la description dans le catalogue publié par Jean Dufour d'un *Liber cui adhæret catena ferrea, continens collectiones multorum patrum*.[4] Ce livre, qui était sans doute une anthologie patrologique, était attaché attaché par une chaîne métallique pour ne pas être "emprunté". Tous les bibliothécaires le savent, on ne vole que les livres qui se lisent...

Mais les moines de Moissac, tout comme ceux du Mont-Cassin, avaient des centres d'intérêt bien plus larges. La composition de leur bibliothèque prouve qu'ils s'intéressaient à la grammaire latine, à la rhétorique, à la dialectique, à l'histoire, à la civilisation brahmanique, aux calendriers, au comput et au zodiaque, aux vertus curatives des herbes, et aux prédictions sybillines, pour ne citer que quelques sujets dont la présence dans une bibliothèque monastique ne surprend que les modernes que nous sommes.

Une génération après la construction du cloître, vers le milieu du XII[e] siècle, cette bibliothèque n'a-t-elle pas pu paraître vieux-jeu, en retard sur son temps ? On n'est pas certain, en effet, que les moines de Moissac aient bien suivi les développements de la pensée durant le XII[e] siècle. Réserve faite de la possibilité que des manuscrits aient pu se perdre, et par conséquent ne pas figurer dans le catalogue du XVII[e] siècle et parmi les manuscrits conservés, nous constatons l'absence fort remarquée des ouvrages de presque tous les grands théologiens de la scolastique naissante, ceux de la première moitié du XII[e] siècle. Ni Otton de Freising (v. 1115-1158), ni Hugues de Saint-Victor (1096-1141), ni Honorius d'Autun (début XII[e] siècle), ni Gilbert de la Porrée (1076-1154), ni Pierre Abélard (1079-1142), ni Pierre le Mangeur († 1178), ni Richard de Saint-Victor († 1173), ni Anselme de Laon (début XII[e] siècle), aucun des "nouveaux théologiens", aucun des exégètes novateurs du début du XII[e] siècle, ne figurent dans la bibliothèque de Moissac. L'abbaye ne possède même pas Rupert de Deutz, auteur bénédictin pourtant fort conservateur. Les seules exceptions semblent être Pierre Lombard (v. 1110-1160), dont Moissac possède les Sentences[5] (mais qui ne les possédait pas au Moyen Age ?) et Bruno de Segni (1045/1049-1123), dont il possède les Commentaria in Evangelia.[6] Mais il s'agit de manuscrits bien tardifs. Cela signifie – et cette constatation sera de la plus grande importance lorsque nous étudierons l'influence de la pensée théologique sur l'iconographie Ä, que l'abbaye n'estime pas nécessaire d'acquérir les publications de ces théologiens de l'époque que les Allemands appellent la Frühscholastik, la pré-scolastique ou scolastique naissante.[7] Cela ne veut pas dire que Moissac ne participe plus au débat théologique: la construction du clocher-porche, au début du XII[e] siècle, dont le programme théologique est très "actuel" pour l'époque, prouve le contraire. Moissac "colle" encore à l'actualité, à la pensée de son époque. Mais pour combien de temps ? Vers le milieu du XII[e] siècle, l'abbaye connaît la stagnation, et amorce un déclin inexorable et rapide. Nous l'avons déjà constaté dans la première partie de cet ouvrage. La composition de la bibliothèque prouve que, dès la première moitié du XII[e] siècle, Moissac ne suit plus les progrès de la théologie.

Dans la suite de cette étude, nous retournerons fréquemment à la bibliothèque de l'abbaye. La connaissance et l'utilisation des ouvrages que nos moines lisaient nous semble de la plus grande importance pour la méthodologie de notre étude. Aussi, notre argumentation s'appuiera autant que possible sur les ouvrages dont nous savons avec certitude que les moines de Moissac les possédaient

[1] Paris, BN, ms.lat. 3781, f. 54v. – Notices: Dufour 1972, p. 135-136; Dufour 1981, n. [77].
[2] Paris, BN, ms.lat. 5229, f. 1v. – Notice: Dufour 1972, p. 143.
[3] Paris, BN, ms.lat. 1656 A, f. 175. – Notice: Dufour 1972, p. 111-112.
[4] Dufour 1981, p. 185, n. [101].
[5] Il s'agit du Paris, BN, ms.lat. 3021, f. 1. – Notice: Dufour 1981, n. [63].
[6] Paris, BN, ms.lat. 2510, f. 1.
[7] M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 2 tomes (Freiburg-im-Breisgau 1909).

et les lisaient. Nous ne donnerons pas, lors de chaque citation, les références complètes des manuscrits de Moissac; le lecteur se rapportera de lui-même à ce chapitre. La préférence méthodologique pour les ouvrages se trouvant dans l'armarium de Moissac ne nous empêchera pas, ici et là, d'utiliser des ouvrages qui ne se trouvent pas sur la liste que nous venons de donner, soit que la bibliothèque de Moissac ne les possédait pas, soit qu'ils ne figurent pas dans nos catalogues. Ainsi, il nous manque rien moins que la Règle de saint Benoît, que pourtant les moines du XIe et du XIIe siècle possédaient très certainement ! L'absence de certains ouvrages dans leur bibliothèque ne signifie donc absolument pas que la pensée de ces auteurs n'ait pas pu influencer les moines. En outre, des manuscrits ont pu été prêtés par d'autres monastères, tout comme des manuscrits moissagais ont pu être donnés à d'autres maisons, ou, tout simplement, ont pu se perdre entre leur confection au XIe-XIIe siècle et la rédaction des catalogues du XVIIe siècle.

Chapitre 2

La pensée philosophique et théologique

> "Ainsi considérons-nous comme étroitement solidaires l'histoire proprement intellectuelle et l'histoire institutionnelle".
>
> M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966), p. 12.

On peut souscrire sans hésitation au jugement de Maurice de Wulf, qui écrit dans son Histoire de la philosophie médiévale: "On ne saurait comprendre la civilisation du moyen âge, sans pénétrer sa philosophie. En effet, à aucune époque, la philosophie n'a imprégné plus profondément la mentalité générale, l'art, la vie économique, politique et sociale, la littérature".[1] Voilà un préliminaire nécessaire à toute réflexion sur le thème qui nous occupe: le Moyen Age constitue une unité, tant pour sa pensée philosophique et théologique, que pour sa conception de l'église et du monde.

La pensée philosophique et théologique du XIe siècle est foncièrement traditionnelle. Elle trouve ses origines dans l'église des premiers temps, plus précisément dans le dialogue de la théologie de l'église primitive avec la philosophie hellénistique. Sa spiritualité est celle des pères: saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, ces auteurs dont les moines de Moissac possèdent les ouvrages. Elle a marqué le christianisme durant de longs siècles. Aux yeux des hommes du XIe siècle, la pensée patristique était un bloc immuable, fixé une fois pour toutes, fondé sur la tradition et sur une justification théologique. On ne cherche surtout pas à "faire du neuf", on se garde des "nouveautés": il est inutile de ré-examiner ce qui est établi depuis longtemps et ne souffre aucune contestation. Ainsi, dans les écoles monastiques, on enseigne ce qui est transmis depuis des générations, et l'on n'enseigne que cela. Le monachisme est le garant de la pérennité de la spiritualité des pères. Il est conservateur, par pesanteur historique, mais aussi par conviction. Fulbert de Chartres (960 ? - 1028) enseigne à ses étudiants "la voie royale des pères de l'église", et les met en garde contre les "impasses de la nouveauté et de l'erreur".[2] Et le reproche que Bérenger de Tours, en marge de ses conceptions peu orthodoxes sur la présence réelle dans l'eucharistie, reçoit d'Adelman de Liège est avant tout d'ordre philosophique: de rechercher les nouveautés, d'abandonner les pères de l'église, et de se fier à l'expérience et à la connaissance empirique.[3]

La conception philosophique dominante, pour ne pas dire unique, du XIe siècle, est celle du platonisme, adapté du néo-platonisme de Plotin et du pseudo-Denis l'Aréopagite. Cette philosophie est ontologique. Dieu est le seul Etre possédant l'essence dans toute sa plénitude. La réalité visible n'est qu'accident, elle ne contient pas la pleine essence. D'après la philosophie ontologique néo-platonicienne, les choses matérielles sont le reflet de l'éternité, l'image de l'être suprême, de Dieu, de la pure Essence; elles y participent et en sont dérivées, dans leur essence même, ontologiquement. Pour la philosophie néo-platonicienne, il y a obligatoirement une correspondance entre toutes les choses, celle d'en-haut et celles d'en-bas. Mieux, la réalité visible n'est qu'apparence; temporelle, contingente et passagère, elle ne possède pas l'existence plénière. Il s'en suit tout logiquement un profond mépris pour tout ce qui est contingent, pour tout ce qui est appelé à disparaître, et un intérêt

[1] Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain - Paris 1934[6]), p. 13.
[2] J. van Sluis, *Adelman van Luik: de eerste opponent van Berengarius van Tours*, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 47 (1993), p. 89 - 106, in casu p. 93.
[3] Ibidem, p. 97 - 98.

prioritaire voire exclusif accordé à ce qui est nécessaire, donc éternel, spirituel.

L'anthropologie de cette époque est platonicienne voire orphique, charriant même des traces de gnosticisme. Cette pensée est marquée par un dualisme omniprésent, qui marque profondément, nous le constaterons bientôt, une partie de l'iconographie de Moissac. L'idée de la dépréciation de la matière et du corps, accordant la primauté à l'esprit au détriment du corps, traverse toute cette époque. Bernard de Clairvaux compare la relation entre le corps et l'esprit à celle existant entre la maîtresse *(domina)* et la servante *(ancilla)*.[1] *Spiritus corpore melior*, disait encore Bernard, *« l'esprit est meilleur que le corps »*.[2] De Platon à saint Bernard, toute l'époque, qui englobe aussi celle de Moissac, professe sous une forme ou l'autre le mépris de la matière.

Mais gardons-nous des simplifications. La pensée platonicienne a trouvé sur son chemin un puissant contre-courant judéo-chrétien, mettant en avant le respect de la Création, l'amour de la terre et du monde, et la confiance en l'homme. Au XI[e] siècle, ces deux courants n'ont pas fini de se heurter et de se chevaucher, et nous constaterons bientôt que c'est surtout le seconde courant, celui de l'amour de la Création, – mais d'une Création transfigurée par le Christ – qui marquera la spiritualité clunisienne, et déterminera une partie de l'iconographie de Moissac, non pas au XI[e], mais à partir du XII[e] siècle.

Mais que se passe-t-il donc au XI[e] siècle ? On discute beaucoup, entre moines, entre chanoines, entre clercs. Et de sujets hautements philosophiques et théologiques. Certes, ces sujets nous paraissent aujourd'hui sybillins, mais, plus que les sujets eux-mêmes, c'est la façon de penser qu'il importe de considérer.

C'est suite à une conversation à table, au monastère du Mont-Cassin, que Pierre Damien rédige sa Lettre sur la Toute-Puissance divine. Un convive cite le mot de saint Jérôme: *« Bien que Dieu puisse tout, il ne peut rendre vierge celle qui ne l'est plus »*. Il s'en suit une longue discussion avec les moines. A cette discussion, Pierre Damien répond dans sa Lettre.[3] C'est d'ailleurs pour répondre que Dieu est tout-puissant, et qu'il peut très bien suspendre les lois de la nature et rendre vierge celle qui ne l'est plus. La question du décalage entre la toute-puissance de Dieu et un raisonnement basé sur l'expérience empirique est encore le sujet de la discussion opposant Bérenger de Tours à Adelman de Liège. Car la discussion sur les conceptions de Bérenger de Tours sur la présence réelle dans l'eucharistie ne portent pas tant sur la réalité de cette présence que sur l'essence, la qualité du pain et du vin après la consécration. Pour l'observateur empirique, les deux espèces restent du pain et du vin; pour la théologie, ils ne le sont plus, car devenus le corps et le sang du Christ; pour la philosophie, il ne le sont pas davantage, car, si les sens constatent empiriquement la présence de pain et de vin, ces sens se trompent ! Telle est la conception philosophique et théologique classique. L'approche de Bérenger annonce donc une toute nouvelle façon de penser.[4] Bien entendu, à l'époque, l'épistémologie n'en est pas encore là. Mais aujourd'hui, avec le recul du temps, on peut reconnaître en Bérenger de Tours un précurseur du nominalisme, un lointain annonciateur de la Querelle des Universaux, dont les prémices sont déjà visibles au XI[e] siècle.

Que se passe-t-il donc dans la pensée de cette époque ? On commence à raisonner. On commence à apercevoir l'autonomie de la Création. On commence à découvrir les prémices du nominalisme. On voit naître une nouvelle façon de penser. Illustrons notre propos en présentant deux personnages qui me paraissent emblématiques pour l'évolution de la pensée philosophique et théologique au XI[e] siècle: Pierre Damien et Anselme de Cantorbéry.

Pierre Damien et Anselme de Cantorbéry

Pierre Damien est un représentant-type de la pensée traditionnelle. Sa spiritualité a le mérite de la clarté. Elle met Dieu au centre de tout, comme principe premier et dernier, total et unique. Dieu est la Vraie Essence, l'Etre plein et entier, dont la Création, conformément à la pensée de Plotin, n'est qu'une émanation imparfaite. Ce n'est pas pour rien que l'un des principaux ouvrages de Pierre

---

[1] Bernard de Clairvaux, Apologia ad Guillelmum Sancti Theoderici abbatem, c. 8, § 16, in: Migne, PL 182, col. 908.

[2] Ibidem, c. 7, § 13.

[3] André Cantin, *Pierre Damien. Lettre sur la Toute-Puissance divine* (Paris 1972 = SC 191), Introduction, p. 31 - 33.

[4] Van Sluis, o.c.

Damien s'intitule De divina Omnipotentia, "De la Toute-Puissance de Dieu".[1] Penseur platonicien, prêtre, moine camaldule et ascète, Pierre Damien n'accorde que peu de valeur à la réalité visible. Puisqu'il place la Toute-Puissance de Dieu au centre de toute la réalité, sa raison sera purement déductive. La primauté de la foi en toutes choses lui fait refuser la dialectique, la logique et la philosophie. C'est un antidialecticien notoire; la dialectique doit s'effacer devant le dogme, la philosophie se soumettre à la théologie[2]: "Que débattent leurs questions ceux qui le veulent, selon la mesure et l'ordre qui appartiennent à la discussion, mais pourvu que par leurs raisonnements contournés et leurs enfantillages scolaires ils n'aillent pas faire affront au Créateur".[3] Pierre Damien ne condamne pas tant la dialectique, que l'application de cette discipline à Dieu. Au XI[e] siècle, cette opinion est celle de beaucoup de théologiens qui, en réaction aux excès de la dialectique des philosophes et des sophistes devenue un jeu de société pour intellectuels, rejettent la philosophie et les arts libéraux, et reconnaissent comme seules sciences dignes d'étude la théologie et l'exégèse des Ecritures.[4] Son contemporain Otloh de Saint-Emmeran estime qu'il faut interdire aux moines la pratique des sciences profanes.[5] Pierre Damien, lui, fustige les moines qui désirent étudier la grammaire.[6]

Quand Pierre Damien meurt, le 22 février 1072, le moine Anselme (celui que l'on appellera plus tard Anselme de Cantorbéry) a près de 40 ans. On découvre chez lui un tout autre esprit. Anselme de Cantorbéry, celui qu'on a appelé "le dernier des Pères de l'Eglise et le premier des scolastiques",[7] a eu eu une importance capitale dans l'histoire de la pensée religieuse occidentale, en introduisant, comme procédé dialectique par excellence, à côté de la foi (et non pas à la place de la foi), la raison, la ratio.[8] Toutefois, Anselme reconnaît toujours la primauté de la foi, mais il admet l'utilisation de la raison, dans le but de démontrer la cohérence de la foi. L'objet de ses études est théologique, mais sa façon de penser est rationnelle. C'est la grande nouveauté de cette seconde moitié du XI[e] siècle. Il n'est qu'à voir l'insistant "pourquoi ?" dans le titre d'un de ses ouvrages majeurs Cur Deus homo ?, "Pourquoi Dieu s'est fait homme ?"[9] En lançant son célèbre Credo ut intelligam,[10] Anselme de Cantorbéry fait franchir aux rapports entre la pensée philosophique et la théologie un pas décisif: il pose le problème de la rationalité de la foi. Ce faisant, il déclenche une véritable révolution. Il abandonne de facto le critère de la tradition au profit de l'esprit critique et de la raison, de la ratio, qui revient à tous les alinéas de ses ouvrages, par exemple dans son Dialogus de Grammatico, où il essaie de mettre en rapport la pensée dialectique avec la compréhension de la foi.[11] Il considère la ratio comme un moyen de parvenir à la connaissance.[12] Mais il ne renie pas la tradition, loin de là. Dans la préface à son Monologue, il se défend d'avance contre d'éventuelles accusations, en soulignant que l'on ne trouvera dans ses écrits rien qui soit en désaccord avec les pères catholiques et surtout avec saint Augustin: "si quelqu'un estime que dans cet ouvrage j'avance quelque chose de trop nouveau ou qui s'écarte de la vérité, je demande qu'il ne me stigmatise pas immédiatement comme propagateur de nouveautés ou prêcheur d'erreurs, mais qu'il étudie d'abord attentivement les livres dudit docteur Augustin sur la Trinité, et qu'il juge mon ouvrage là-dessus".[13] Mais l'insistance avec laquelle Anselme se réclame de la tradition patristique et se démarque des nouveautés et des autres erreurs (que l'on considérait comme identiques) en dit assez sur ses véritables pensées: il apporte un tout nouvel élément, et il le sait parfaitement !

Les écrits d'Anselme de Cantorbéry prouvent que la philosophie, en cette fin du XI[e] siècle, est en pleine effervescence. La nouvelle façon de penser, qui fait une large place à la ratio, s'impose très

---

[1] Cantin, o.c.
[2] Cantin, o.c., c. 7, p. 410 - 419.
[3] Cantin, o.c., c. 14, p. 460 - 461.
[4] Cf. Cantin, o.c., Introduction, p. 85 - 90, 187 - 264.
[5] Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 1 (Louvain - Paris 1934[6]), p. 160 - 162.
[6] Pierre Damien, Opusculum 13, c. 11, in: Migne, PL 145, col. 307 - 308.
[7] De Wulf, o.c., p. 174.
[8] De Wulf, o.c., p. 166 - 176.
[9] René Roques, *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Paris 1963 = Sources Chrétiennes, 91).
[10] Proslogion, I, in: Migne, PL 158, col. 227.
[11] Anselme, Dialogus de Grammatico, in: Migne, PL 158, col. 561 - 582.
[12] Anselme, De divinitatis essentia monologium, c. 66, in: Migne, PL 158, col. 213.
[13] Anselme, De divinitatis essentia monologium, praefatio, in: Migne, PL 158, col. 143 - 144.

rapidement, en quelques décennies, à la fin du XIe et au début du XIIe siècle, et provoque une véritable révolution dans la pensée. Cette courte période n'apporte rien moins que le passage de la patristique à la théologie scolastique, de la théologie mystique, réflexion de foi et exégèse biblique, à la théologie scientifique, dotée d'une rationalité autonome,[1] le passage de l'irrationnel à la rationalité, de la pensée symbolique et rituelle à la logique et la dialectique,[2] le passage, selon l'expression du père Chenu, "de la théologie monastique à la théologie scolastique".[3] "Les théologiens [...] prirent conscience de la légitimité et de la valeur d'une discipline qu'une certaine mysticité de la foi avait longtemps répudiée".[4]

Précisons, ici, les termes d'irrationnel et d'irrationalité. L'irrationnel, dans le contexte de cette étude, n'est pas ce qui est contraire, mais ce qui est étranger à la raison (ratio). Le mot raison est pris dans le sens de méthode de réflexion discursive, donc en tant que faculté, moyen de connaissance et d'analyse d'un système d'idées liées entre elles. L'irrationnel, dans mon ouvrage, se définit surtout par opposition à la ratio, "raison raisonnante", comme une façon de penser non-structurée. Concrètement, cet irrationalisme théologique est celui d'une pensée patristique et mystique, qui sera relayé vers 1100 – nous y reviendrons plus amplement – par une pensée construite sur la systématisation.

On ne renie pas les Pères, bien au contraire. Tous les penseurs, y compris Abélard, continuent de s'appuyer sur les Pères. Mais déjà, Rupert de Deutz, pourtant clunisien traditionnel et représentant-type de la pensée monastique, admet que l'on puisse rechercher la vérité par soi-même, à l'aide de la raison, et qu'il est légitime de "creuser des sources à côté de celles forées par les Pères".[5] Au cours du du XIIe siècle, les écoles monastiques cèdent la place aux magistri, liés ou non aux évêchés urbains, la culture monastique s'efface devant la culture scolastique, raison et systématisation remplacent la patristique. Bientôt, les magistri égaleront en autorité les Pères de l'église. Autour des années 1160, Richard de Saint-Victor, dans le prologue de son Commentaire sur Ezéchiel, constate ouvertement les insuffisances des Pères, donne un explication personnelle de la prophétie d'Ezéchiel, et incite ses lecteurs à mener leurs recherches en toute indépendance.[6]

Ce que l'on voit naître à cette époque n'est donc pas seulement un changement de méthodologie, mais une évolution dans la pensée, quelque chose de tout nouveau: la naissance d'une nouvelle curiosité intellectuelle, qui se satisfait de moins en moins des schémas existants. La fin du XIe siècle franchit une étape qui annonce le temps d'un Abélard, penseur original et indépendant, n'hésitant pas à proposer des idées neuves, voire une philosophie nouvelle,[7] ou qui annonce la "curiosité inlassable", inlassable", nourrie d'empirisme et de raison, d'un Abélard de Bath.[8]

Tout cela ne veut pas dire que la pensée philosophique change rapidement. Elle restera encore longtemps néo-platonicienne. Mais la réflexion sera de plus en plus rationnelle. La curiosité intellectuelle pousse à la recherche. A terme elle favorisera le triomphe aristotélicien. Tout au long du XIIe siècle, il y a encore de solides résistances contre les novitates.[9] Mais plus pour longtemps: les mots novitas, "nouveau" et "nouveauté", d'insultes, finiront par devenir des mots à la mode, à commencer chez les magistri du XIIe, en passant par Hadewijch d'Anvers, pour triompher finalement chez Thomas d'Aquin.

Revenons à nos deux moines, Pierre Damien et Anselme de Cantorbéry. La différence entre leurs conceptions est immense. Ils sont les représentants de deux mondes, de deux courants de pensée dont le premier baigne encore entièrement dans la tradition patristique, et dont le second, par l'introduction de la raison, prépare déjà la scolastique. Comme le souligne très justement l'éditeur de la Lettre sur la Toute-Puissance Divine, l'intérêt de cet ouvrage de Pierre Damien ne réside pas tant dans l'énoncé et

---

[1] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966[2] = Etudes de philosophie médiévale, 45), p. 90 - 107.
[2] R.W. Southern, *Medieval humanisme and other studies* (Oxford 1970), p. 179.
[3] Chenu, o.c., p. 343.
[4] Chenu, o.c., p. 107.
[5] Rupert de Deutz, In Apocalypsim, prologus, in: Migne, PL 169, col. 826.
[6] Richard de Saint Victor, In visionem Ezechielis, Prologus, in: Migne, PL 196, col. 527 - 528.
[7] Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne. 1. L'Eveil intellectuel de l'Europe* (Paris 1971 = Points Histoire, 2), p. 215.
[8] Ibidem, p. 226.
[9] Chenu, o.c., p. 386 - 398.

la solution du problème spécifique posé, que dans sa méthodologie.[1] Dans le dilemme opposant les lois de la nature à la Toute-Puissance divine intervenant dans le cours de l'histoire, Pierre Damien choisit sans la moindre hésitation pour l'argument final de la foi. De même, la nouveauté de la pensée d'Anselme de Cantorbéry ne réside pas dans le contenu de sa pensée, qui reste parfaitement ontologique et classique, mais dans sa méthode, qui a la témérité de mettre la foi entre parenthèses, et d'introduire dans le débat la notion de raison.

La tradition dans laquelle baigne Pierre Damien n'entend point donner de place prédominante à la raison. Introduire la raison dans la foi ou dans la théologie n'a aucun sens, car, selon le mot de Grégoire le Grand, dans ses Homélies sur les Evangiles, que l'on possédait à Moissac à ce moment-là: "l'oeuvre de Dieu, si elle est comprise par la raison, n'a plus rien de merveilleux; et la foi n'a plus de mérite, si la raison humaine lui fournit une preuve expérimentale".[2] Anselme de Cantorbéry par contre, et la scolastique après lui, chercheront à réconcilier la foi et la raison. Chez Pierre Damien, la foi est la première et l'ultime explication des choses, elle se passe de toute rationalité; chez Anselme, la foi recherche la raison: fides quaerens intellectum.

Ni Pierre Damien, ni Anselme de Cantorbéry n'ont directement influencé l'iconographie de l'abbaye de Moissac. Nous reviendrons pourtant à plusieurs reprises sur les écrits de ces deux moines, car ils sont des témoins fidèles de l'évolution de la pensée en cette seconde moitié du XI[e] siècle, évolution qui à son tour explique plusieurs aspects de la spiritualité et de l'iconographie de Moissac. En tout cas, Anselme de Cantorbéry est sans conteste celui qui a entamé une nouvelle époque, celle de la rationalité.[3]

Irrationalité et raison

L'événement le plus marquant dans l'évolution de la philosophie en cette fin du XI[e] siècle consiste donc en l'intrusion de la ratio, le passage d'une mentalité marquée d'irrationalité à une mentalité de réflexion rationnelle, critique voire dialectique. Nous verrons dans la Troisième Partie de cet ouvrage comment cette évolution qui se déroule avec une remarquable rapidité, sera l'une des plus importantes clés de l'iconographie de Moissac. Contentons-nous, ici, de relever que la mentalité, telle qu'elle se dévoile dans nos textes du XI[e] siècle, admet une large part d'irrationnel. Cela ne veut absolument pas dire que l'irrationnel n'existe qu'à cette époque. Nous voulons seulement mettre en évidence l'évolution particulière qui se dessine au XI[e] siècle, et dont témoigne l'architecture de Moissac.

Voyons par exemple ces curieuses cérémonies imprécatoires, dont témoignent les manuscrits liturgiques et les vies des saints de cette époque. Nous avons vu un exemple d'humiliation des reliques de saints lors de l'abbatiat de Roger. Il existe plusieurs autres témoignages de cette pratique.[4]

Mentionnons les rites de malédiction contre les ennemis de l'abbaye de Cluny, dont le Liber Tramitis, recueil de consuetudines composé vers 1030 - 1040 pour le monastère de Farfa, conserve la mémoire.[5] La liturgie monastique de la clameur (clamor) a dû être particulièrement poignante. Sans doute, l'effet psychologique était recherché. La cérémonie avait lieu pendant la célébration de la messe, à un moment particulièrement symbolique, entre la dernière invocation du Notre Père, sed libera nos a malo, et le Libera nos. Le Liber Tramitis décrit la cérémonie comme suit:

> Pendant la grand-messe, après le Notre Père, les acolythes couvrent le pavage devant l'autel d'un tapis, et y posent le crucifix et les reliques des saints. Tous les prêtres se prosternent sur le pavé, et prient en silence le psaume Ut quid, Deus, repulisti in finem.[6] Pendant ce temps, les sacristains sonnent les cloches. Le prêtre seul se tient debout devant le Corps et le Sang du Seigneur qui viennent d'être consacrés, et devant les reliques des saints, et à voix haute il dit la clameur

[1] André Cantin, *Pierre Damien. Lettre sur la Toute-Puissance divine* (Paris 1972 = Sources Chrétiennes, 191).
[2] Sancti Gregorii papae, XL Homiliarum in Evangelia, lib. 2, Homilia 26, § 1, in: Migne, PL 76, col. 1197.
[3] W. Kluxen, *Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert. Aufgang einer Epoche,* in: G. Wieland (éd.), Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts (9. Blaubeurer Symposion vom 9. Bis 11. Oktober 1992) (Stuttgart 1995), p. 90-92.
[4] Patrick Geary, *L'humiliation des saints*, in: Annales. Economies, Sociétés, Civilisations 34 (1979), p. 27- 42.
[5] Liber Tramitis, éd. Peter Dinter = CCM, X (Siegburg 1980); Lester K. Little, *La morphologie des malédictions monastiques*, in: Annales. Economies, Sociétés, Civilisations 34 (1979), p. 43 - 60; Barbara H. Rosenwein, Thomas Head, Sharon Farmer, *Monks and Their Enemies: A Comparative Approach*, in: Speculum 66 (1991), p. 764 - 796.
[6] Ps 74[73].

suivante:

« Dans un esprit d'humilité et avec un coeur contrit, nous nous approchons de ton saint autel et de ton très saint Corps et de ton très saint Sang, Seigneur Jésus, Sauveur du monde, et nous nous reconnaissons coupables de nos péchés envers toi, qui nous affligent. »

« Nous venons vers toi, Seigneur Jésus, prosternés nous t'appelons, car des gens orgueilleux et sans loi, qui font confiance en leurs propres forces, se lèvent de tous côtés contre nous. Ils occupent, volent et pillent les terres de ce sanctuaire et des autres églises qui lui sont soumises. »

« Ils précipitent tes pauvres cultivateurs dans les douleurs et la famine et le dénuement, ils vont même jusqu'à les torturer et les passer par l'épée. Ils pillent, il enlèvent par la force nos possessions, qui nous procurent notre subsistance en vue de ton service, et qui ont été données par des âmes pieuses à cette maison pour leur salut. »

« Ton église, Seigneur, que tu as fondée dès les commencements, et que tu as élevée en l'honneur de la sainte et glorieuse Vierge Marie, est dans la tristesse. Personne ne peut la consoler et la délivrer, sinon toi, notre Dieu. »

« Lève-toi, Seigneur Jésus, viens-nous en aide, donne-nous la force et aide-nous, soumets ceux qui nous attaquent, brise l'orgueil de ceux qui nous affligent, nous et ton saint lieu. »

« Tu sais, Seigneur, qui ils sont, tu connais leurs noms. Avant leur naissance, tu connaissais leurs corps et leurs coeurs. C'est pourquoi, Seigneur, rends-leur justice dans ta puissance. Fais qu'ils reconnaissent leurs méfaits, et libère-nous dans ta miséricorde. Ne nous méprise pas, Seigneur, nous qui clamons vers toi dans l'affliction, mais à cause de la gloire de ton nom, et la miséricorde avec laquelle tu as fondé ce lieu et que tu l'as élevé en l'honneur de ta Mère, visite-nous dans la paix et arrache-nous de la présente angoisse. Amen. »

Après la clameur, les reliques sont remises en place, et le prêtre dit en silence le Libera nos, quaesumus, Domine.[1]

La cérémonie est impressionnante: tous les moines proternés par terre, et toutes les cloches de Cluny sonnant à la volée ! Le symbolisme est clair. Il y a d'abord le choix du moment. La cérémonie se déroule quand les espèces transsubstantiées se trouvent sur l'autel, entre la phrase finale du Notre Père: et libera nos a malo, et la première phrase de la prière qui fait suite: Libera nos. Située entre les deux libera, elle met l'accent sur la "libération" des ennemis. Le choix du psaume 74[73] n'est pas non plus innocent. Ce psaume est un appel à Dieu de punir les ennemis qui détruisent son saint Temple. Enfin, le cérémonial est particulièrement impressionnant: exposition des reliques, sonneries des cloches, moines couchés par terre !

C'est aussi contre l'Ennemi avec un grand E que l'on "clame". C'est pour se protéger du diable que l'abbé Odilon de Cluny, quand il sent la mort s'approcher, récite à haute voix des prières et des psaumes. Le récit de la mort d'Odilon, en 1049, relaté par son premier biographie Jotsald[2] (ouvrage que l'abbaye de Moissac possédait), révèle les "fondements magiques de la pratique religieuse" du grand abbé.[3] La haute spiritualité et un fonds de magie "cohabitent sans difficulté dans les mentalités religieuses de cette époque".[4] Odilon se confesse et prie à voix haute. Pendant son agonie, ses imprécations bruyantes sont censées repousser le démon, qui est là, et qui veut ravir son âme. Odilon croit à la force magique de la prière à haute voix: il ne cesse de parler, de sermonner, de prier, de dire des psaumes, pour écarter le diable. L'arrêt de la prière pourrait "ouvrir des brèches par où les esprits malins sauraient s'engouffrer".[5] Le caractère d'imprécation magique est évident. L'agonie et la mort, le 29 avril 1109, quelques jours après Pâques, de son successeur Hugues de Semur est bien différente, bien moins angoissante que celle de son prédécesseur Odilon. L'auteur de sa Vita souligne au contraire sa participation à la liturgie pascale: après avoir dit le Benedicite, Hugues perd la faculté de la parole, il se fait porter dans l'église, où il meurt paisiblement.[6]

---

[1] Liber Tramitis, o.c., n. 174, p. 244 - 247.
[2] Jotsuald, Vita sancti Odilonis, in: Migne, PL 142, col. 909 - 912.
[3] Patrick Henriet, *Saint Odilon devant la mort*, in: Le Moyen Age 96 (1990), p. 244.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem, p. 242.
[6] Vita sancti Hugonis, c. 7, in: AA.SS. Aprilis III (Anvers 1675), p. 646 - 648.

Et que dire des ordalies ? Plusiers textes moissagais témoignent de la pérennité de ces pratiques au XI[e] siècle. L'abbaye de Moissac possédait un Exorcismus aqu_ calid_ ad faciendum judicium, dans un manuscrit du début du XI[e] siècle.[1] Dans l'acte de réforme de Saint-Etienne de Toulouse, l'évêque Isarn parle de l'autorisation à demander avant de soumettre quelqu'un au "jugement à l'eau froide".[2]

Il y a ensuite, pendant tout le Moyen Age, un contexte général de croyance aux phénomènes surnaturels et de fascination par le merveilleux. Il suffit de lire un homme comme Gervais de Tilbury, qui, bien qu'écrivant au début du XIII[e] siècle, est un excellent témoin des croyances qui ont traversé tout le Moyen Age. Cet homme qui par certains côtés fait preuve de sens critique, croit pourtant fermement en l'existence de phénomènes spirituels et surnaturels. Les angoisses irrationnelles de l'homme du Moyen Age, surtout la nuit, se concrétisent en phénomènes divers: lamies, dracs,[3] larves nocturnes, esprits de maisons et fantômes,[4] cauchemars, visions et songes,[5] apparitions des morts.[6] Gervais y croit fermement: "Nous l'avons dit, larves et lamies se rencontrent fréquemment".[7] Il cite même des prières pour se protéger "contre les souillures de la nuit et les visions, contre les objets d'effroi et les lamies".[8] Il s'appuie sur saint Augustin, il interroge les Platoniciens.[9] Mais finalement, il ne se prononce pas sur la nature de ces phénomènes; d'ailleurs, il rapporte aussi les réactions de parfaite incrédulité qui existaient de son temps.[10]

La peur de la nuit est grande. La liturgie des Complies, que les moines chantent le soir avant de se coucher, témoigne des angoisses de la nuit, domaine du Diable. L'hymne ambrosien, par exemple, que Gervais de Tilbury cite bien à propos quand il parle des visions fantasmatiques de la nuit:

Procul recedant somnia
Et noctium phantasmata...

Que disparaissent au loin songes
Et visions nocturnes...

Les rêves, par ailleurs, semblent être une voie privilégiée de communication avec l'au-delà. Nous avons déjà parlé du rêve survenu après la mort de l'abbé Durand, et qui permit à notre abbé d'atteindre le bonheur céleste, et du rêve de Pierre le Vénérable, qui lui apprit la vérité sur le triste sort de l'abbé Guillaume.

L'inconscient irrationnel joue un rôle capital dans la vie de foi de l'homme roman, et par le biais de son expression il détermine pour une large part ce qu'il est convenu d'appeler l'art roman. Dans l'art roman, de nombreuses représentations figurées font office de catalyseurs d'angoisses. Ces images symbolisent, dans les images mythiques voire oniriques du bestiaire, les luttes internes de l'âme, qu'aucune ratio ne peut résoudre. L'angoisse du moine est de voir le Diable, l'Adversaire, emporter son âme, comme il le chante tous les soirs à Complies: quia Adversarius vester Diabolus, sicut leo rugiens, circuit quaerens quem devoret... Il y a dans la mentalité romane un très large fond d'angoisse irraisonnée. Dans son étude sur les malédictions monastiques, Lester Little définit la liturgie de la clameur comme "une cérémonie qui canalisait l'anxiété et l'agressivité de communautés toutes entières".[11]

Nous avons cité ces exemples de comportements, d'attitudes et de croyances irrationnels, non pas pour signaler leur simple existence, mais plutôt en raison du remarquable phénomène que constitue leur disparition assez brusque autour de l'an 1100. Autour de l'an 1100 se produit un changement

---

[1] Paris, BN, ms. lat. 2374, f. 87v. – Notices: Dufour 1972, p. 158 - 161; Dufour 1981, n. [81].
[2] Texte dans: Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 168va - 169vb; Doat 128, f. 148r - 153v.
[3] Annie Duchesne, *Gervais de Tilbury. Le livre des Merveilles* (Paris 1992), c. 85, p. 92 - 94.
[4] Ibidem, c. 86, p. 94 - 98.
[5] Ibidem, c. 93, p. 103 - 106; c. 103, p. 112 - 125; c. 109, p. 131 - 132.
[6] Ibidem, c. 103, p. 112 - 128.
[7] Ibidem, c. 92, p. 102.
[8] Ibidem, c. 93, p. 105.
[9] Ibidem, c. 86, p. 94 - 98.
[10] Ibidem, c. 92, p. 102.
[11] Little, o.c., p. 43.

aussi subit que profond dans les mentalités monastiques, qui est de la plus haute importance pour notre propos. Il se produit une irruption de rationalité qui balaye d'un coup un certain nombre d'expressions traditionnelles d'irrationalité. Nous y reviendrons encore plus amplement dans le courant de cette étude. Ainsi, la clameur, qui était pourtant "très largement diffusée dans l'environnement monastique occidental",[1] disparaît assez subitement vers la fin du XIe siècle. Etienne de Muret († 1124), fondateur de l'ordre de Grandmont, se déclare fermement opposé aux clameurs. Son attitude relève d'une spiritualité "radicalement nouvelle, entre autres parce qu'elle ne tablait pas sur la présence active du diable".[2] La disparition des clameurs et des rites d'anathème à la fin du XIe siècle a sûrement, comme le pense Lester Little, des raisons socio-politiques, c'est-à-dire la possibilité de recours à l'autorité publique, consécutive à l'émergence de pouvoirs politiques forts. Mais cette explication politique, pour valable qu'elle soit, n'est sûrement pas la seule. Le changement qui se produit relève dans une beaucoup plus grande mesure de la rationalisation des mentalités, qui se produit à cette époque: nous passons d'une mentalité imprégnée d'irrationnel à une mentalité qui découvre la raison.

Autre témoignage du changement des mentalités, la disparition des clauses d'anathème figurant dans les chartes, menaçant ceux qui pourraient enfreindre les termes de l'accord des pires punitions. Les clauses comminatoires ou sanctiones des chartes menaçaient des punitions réservées aux grands traitres de la Bible, Datan et Abiron, Judas l'Iscarioth, et des affres de la fin du monde et de la perdition, ceux qui oseraient violer les termes contenus dans l'acte. Après un usage séculaire, ces clauses de menaces disparaissent assez subitement dans la seconde moitié du XIe siècle. Le phénomène est bien connu en diplomatique[3]; il se vérifie aussi à Moissac où les actes du IXe au XIe siècle comportent très régulièrement des clauses de menaces, qui disparaissent complètement après 1100.

Ces exemples révèlent davantage qu'une mode, ils témoignent d'un changement des mentalités. Dans les alinéas qui suivent, nous nous arrêterons plus en détail à quelques phénomènes historiques qui connaissent autour de l'an 1100 une profonde mutation: le réveil de la connaissance historique, le réveil de l'exégèse, une nouvelles ecclésiologie, la naissance de la théologie systématique, une autre spiritualité.

Le réveil de la conscience historique

Les acteurs de la seconde moitié du XIe siècle ont-ils conscience de vivre une époque "historique" ? Ils vivent en tout cas une époque où beaucoup de choses, qui paraissent immobiles, changent radicalement. Par la conscience que des changements ont lieu, que des changements ont eu lieu dans le passé et qu'il peut toujours y en avoir dans le futur, l'immobilisme traditionnel change de caractère. La vision d'un monde statique, hors du temps, héritier de cadres archaïques, tributaire d'une conception mythique du monde et d'une conception cyclique du temps, va être remplacée par une vision dynamique et historique. Le XIIe prend conscience de l'histoire humaine. Aussi, ce siècle est-il celui de la floraison des chroniques et des historiae. Avec Orderic Vital († 1142) et son Historia ecclesiastica, on redécouvre l'histoire de l'église,[4] pratiquement oubliée depuis l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée.

Ce regain d'intérêt pour l'histoire n'est pas une simple curiosité intellectuelle. S'il donne à l'étude de l'histoire une valeur, c'est en raison de sa motivation théologique: on discerne la maîtrise de Dieu sur le temps et sur les événements de l'histoire, qui prend dès lors un sens téléologique.

La conscience de vivre à la charnière d'un monde nouveau, de laisser derrière soi ce qui est ancien,

---

[1] Little, o.c., p. 43.
[2] Little, o.c., p. 55.
[3] A. Giry, *Manuel de diplomatique* (Paris 1894), p. 543 - 544.
[4] Hubert Jedin, *Einleitung in der Kirchengeschichte*, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Band 1 (Freiburg - Bâle - Vienne 1962), p. 28: "Einen neuen Impuls, vielleicht sogar eine Wende in der kirchlichen Historiographie, scheint die Reformbewegung des 11. Jh. und der Investiturstreit anzubahnen. Der Kampf um die Eigenständigkeit der geistlichen Gewalt, gegen die Laienherrschaft in der Kirche und für deren Freiheit, rücken die Kirche als solche wieder in das Blickfeld der Geschichtsschreibung. In der Reformliteratur erscheint die Ecclesia primitiva, nicht nur die Ur-, sondern die alte Kirche, als das Ideal, nach dem die Gegenwartskirche, ihr Klerus und ihre Mönche sich ausrichten müssen. Sogar die Bezeichnung 'Kirchengeschichte' taucht wieder auf".

marque bien cette époque de réformes et de renouveau. La conscience de vivre la fin d'une époque, d'avoir effectué un virage historique, d'avoir déposé, comme le disait Raoul Glaber, l'habit ancien, de commencer une époque nouvelle, favorise la réflexion eschatologique, éminemment biblique, mais réactualisée sous la pression des événements, s'appuyant sur le thème de la victoire des forces du Bien sur les forces du Mal, sur le thème du Ciel Nouveau et de la Terre Nouvelle, réflexion qui se traduit à Moissac par la construction de la Jérusalem Céleste, en accord avec la théologie clunisienne triomphatrice de la Transfiguration, sur laquelle nous aurons à revenir.

En réalité, on prend conscience avec davantage d'acuité qu'autrefois que l'histoire du Salut se déroule au coeur de l'histoire du monde, qu'elle est dirigée, influencée par Dieu, qu'elle est téléologique, cheminant vers un but, mais pas en suivant une ligne droite, plutôt par périodes successives.[1] Or, le XII[e] siècle naissant réactualise l'Apocalypse, mais cette lecture n'est pas millénariste. Si certains auteurs considèrent leur temps comme la dernière époque avant le temps de la fin, cette idée n'est pas généralement répandue au Moyen Age. En fait, on s'intéresse davantage à la Création ! Aussi, l'on divise l'histoire en trois phases principales: passé, présent et avenir, ou bien, traduites en termes théologiques: Protologie, Christologie, Eschatologie. Ces trois dimensions seront les pistes de réflexion conduisant aux grands thèmes de l'iconographie de l'abbaye de Moissac. La réflexion sur l'Histoire du Salut conduit à de nouvelles interrogations sur l'eschatologie. Elle pose la question de la naissance du monde, de sa fin, et de son parcours entre ces deux termes. L'eschatologie est présente à Moissac, non pas sous les formes du Jugement Dernier de Conques (Mt 25,31-46), ou de la Seconde Parousie de Beaulieu (Mt 24,29-31), mais sous la figure utopique de la Jérusalem Céleste de la salle haute. Cette utopie se reflète dans la Création et jette sa lumière sur toute l'Histoire du Salut. Ou, pour le dire avec Mireille Mentré: “Création et Apocalypse sont, au Moyen Age, deux réalités symétriques, ou plutôt deux volets d'une même réalité”.[2]

“L'eschatologie bien comprise implique donc une métaphysique du temps et du changement”.[3] L'eschatologie donne un sens à l'histoire, dans les deux acceptions du mot “sens”: celle d'une direction donnée à un mouvement, et celle d'une signification donnée aux phénomènes. La découverte de l'histoire, la conscience du changement des temps et des nouveautés qui apparaissent partout,[4] réintroduit dans l'actualité l'idée d'évolution. Hugues de Saint-Victor, croit que la progression temporelle de la Création conduit à la consommation des temps,[5] idée renforcée encore par le parallèle que l'on commence à établir entre les aetates de l'histoire du monde-macrocosme et les aetates de la vie, du berceau à la mort, de l'homme-microcosme, que l'on voit aux trumeaux de Souillac et de Beaulieu. Tout comme l'enfant, le monde a besoin d'évoluer.[6] Nous reviendrons sur ces conceptions de l'évolution et l'importance de l'eschatologie, en étudiant le portail de l'abbatiale de Moissac.

Ce contexte conduit tout naturellement à un nouvel engouement pour l'Apocalypse. Jusqu'à la fin du XI[e] siècle, l'exégèse biblique ne connaît pas le moindre soupçon d'une lecture historique de l'Apocalypse. Les différentes séquences du livre de la Révélation ne sont pas comprises comme des suites chronologiques, mais comme des catégories différentes d'une même réalité universelle. L'Apocalypse ne décrit donc pas un processus historique diachronique. Mais subitement, à la fin du XI[e] siècle, l'exégèse découvre la possibilité de lire la suite des visions apocalyptiques comme une succession historique. C'est aux alentours de 1100 que l'on découvre le concept de la division des Sept Ages du Monde et des Sept Etats de l'église ou status ecclesiae.[7] Il y a là une nette influence de la réforme grégorienne. On prend conscience du temps qui passe: “en quelques décennies, on fit dans l'Occident médiéval l'apprentissage d'un présent consolidé, plein de promesses nouvelles, et ce grâce

---

[1] Hans-Werner Goetz, *Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts*, in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen (ed.), The Use en Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 312.

[2] Mireille Mentré, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin* (Paris 1984), p. 15.

[3] Coloman Viola, *Jugements de Dieu et jugement dernier. Saint Augustin et la scolastique naissante (fin XI[e] - milieu XIII[e] siècles),* in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen (ed.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 275.

[4] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966[2] = Etudes de Philosophie Médiévale, 45), p. 386 - 398.

[5] Chenu, o.c., p. 29 - 30 et 68.

[6] Chenu, o.c., p. 72 - 84.

[7] Guy Lobrichon, *L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IX[e] à la fin du XI[e] siècle*, in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen (ed.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 225.

à une collusion pour nous étrange, entre l'histoire et l'Apocalypse".[1]

Réveil de l'exégèse

Il n'est pas exagéré de dire qu'après une période d'inactivité de plusieurs siècles, une véritable reprise de l'activité exégétique se produit dans le troisième tiers du XIe siècle.[2] Ce n'est pas une simple reprise d'anciens schémas, on développe une tout nouvelle approche de la Bible: elle n'est pas méditative, monastique, mystagogique, mais elle se veut rationnelle, voire scientifique. On le voit à plusieurs nouveaux développements. La fin du XIe siècle et le début du XIIe voient la naissance des gloses de la Bible, qui constituent une nouveauté dans l'exégèse.[3] Dans le dernier quart du XIe siècle, après un temps mort de plusieurs siècles, des exégètes catholiques recommencent à s'intéresser au texte hébreu de l'Ancien Testament.[4] En même temps, une profonde mutation dans l'enseignement fait passer, à la fin du XIe siècle, la culture jusque-là confinée dans les monastères, aux écoles dans les villes. L'exégèse, tout naturellement, suit le mouvement.[5] Ce transfert n'est pas seulement d'ordre géographique, mais amène aussi un renouvellement des méthodes d'enseignement, de recherche, et d'interprétation des Ecritures.[6] Jacques Verger le résume parfaitement: "Le XIIe siècle avait fait passer passer l'exégèse du cloître à l'école. Ce transfert avait déterminé un profond changement d'attitude face au texte sacré. D'aliment de la rumination spirituelle du moine, celui-ci était devenu matière d'étude et d'enseignement. Au commentaire mystique et inspiré dont saint Bernard avait donné dans ses Sermons sur le Cantique l'ultime et plus parfaite expression, s'était substituée une approche analytique et discursive, attentive au sens littéral et soucieuse de fonder sur la vérité même du texte l'autorité dogmatique et morale dont l'Eglise imprégnait son action pastorale et d'abord sa prédication".[7]

L'exégèse, non seulement se réveille, elle colle à l'actualité. L'ancienne exégèse de l'Apocalypse de Jean, représentée par exemple par Haimon (IXe siècle), se construit encore sur le thème du mépris du monde, et de la coupure entre l'idéal de l'ordre public et la réalité du désordre politique.[8] La nouvelle exégèse, – nous en parlerons plus longuement dans la Troisième Partie de cette étude –, tentera au contraire de réconcilier la Création avec la spiritualité chrétienne. Cela ne veut pas dire, loin de là, que l'opposition radicale et parfaitement dualiste, symbolisée par les deux cités Jérusalem et Babylone, que l'on trouve chez saint Augustin, puis chez un commentateur comme Haimon, perde subitement son actualité. Elle reste un thème qui traverse les siècles.

Une nouvelle ecclésiologie

Sous l'impulsion de la réforme grégorienne, le passage du XIe au XIIe siècle constitue un changement capital dans l'histoire de l'ecclésiologie. Citons simplement le grand ecclésiologiste qu'est le père Congar: "Grégoire VII a dessiné les traits d'une ecclésiologie de conception juridique, tout entière dirigée par la papauté. Son action représente le plus grand tournant que vécut l'ecclésiologie catholique. La fin du XIe siècle et les années du tournant du XIe au XIIe siècle montrent, de manière générale, le passage d'un monde à un autre: du monde de la patristique, du mystère, aux prémices du monde moderne".[9] Auparavant, l'église vivait encore ce que le père Congar appelle "l'indistinction de

---

[1] Ibidem, p. 229.
[2] Lobrichon, o.c., p. 236 - 237.
[3] Guy Lobrichon, *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in: Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de Tous les Temps, 4), p. 95 - 114.
[4] Aryeh Grabois, *The **Hebraica Veritas** and Jewish-Christian intellectual Relations in the twelfth Century*, in: Speculum 50 (1975), p. 616.
[5] Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne. 1. L'Eveil intellectuel de l'Europe* (Paris 1971 = Points Histoire, 2), p. 194 - 199.
[6] Châtillon, in: Le Moyen Age et la Bible, p. 164 - 168.
[7] Jacques Verger, *L'exégèse de l'Université*, in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (dir.), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les Temps, 4), p. 199.
[8] Guy Lobrichon, *L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IXe à la fin du XIe siècle*, in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen (ed.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 221 - 241.
[9] Yves Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustin bis zum Abendländischen Schisma* (Freiburg 1971 = Handbuch der

de l'ecclesia carolingienne".[1] On utilise pour exprimer cette réalité l'image des deux côtés du corps: l'église et la société séculière sont les deux parties du même corps.[2] La réforme grégorienne, par contre, est caractérisée, comme le dit le père Congar, par "une affirmation de la distinction des deux sociétés".[3] Aux termes de cette indivision séculaire, où le mot même d'ecclesia signifie aussi bien l'église que la société, l'église prend conscience de son identité propre, de son autonomie. On commence à considérer le domaine religieux comme un domaine autonome, séparé du domaine de la société. Ce développement, qui se déroule de façon assez rapide, donne lieu à une différenciation plus nettement accentuée (car elle existait depuis longtemps) entre moines, clercs et laïcs.[4]

Le passage de l'indistinction à la distinction s'opère précisément au cours de la période historique qui nous intéresse, sous l'impulsion de la réforme grégorienne. Parmi les témoins de cette évolution, les archivistes relèvent un phénomène fort remarquable en diplomatique. A cette époque précise, nous voyons apparaître dans les chartes la distinction formelle entre souscripteurs monachi et laici. La première charte moissagaise, où les souscripteurs sont expressément divisés en moines et laïcs, est du 14 août 1114.[5] A partir de là, la chancellerie moissagaise mentionne d'abord les moines, ensuite les laïcs, en prenant soin de bien les distinguer. Dans les actes écrits au XIe siècle, les souscripteurs et les témoins figurent dans un ordre dicté par la préséance féodale, ou par l'ordre donateurs – simples témoins, mais l'ordre n'est jamais dicté par la distinction entre moines et laïcs. C'est le signe d'une toute autre ecclésiologie qui naît.

Le thème de l'église retrouve une nouvelle actualité dans l'iconographie de la première moitié du XIIe siècle. On représente l'église comme une assemblée du clergé et du peuple, unie il est vrai, mais consciente de la distinction entre clergé et peuple.[6] Nous reviendrons sur le thème de l'ecclésiologie dans le chapitre qui nous conduira dans la salle haute.

La révolution ecclésiologique qui se produit à cette époque trouve ses racines dans l'histoire de ce temps, en particulier dans la réforme grégorienne. Le renouveau de l'église et la réforme monastique ont souvent été conduits contre les pouvoir séculiers, et contre les seigneurs laïcs, titulaires de l'investiture et de la propriété des églises. Dans cette lutte, l'église a pris conscience de sa spécificité propre, de sa vocation spirituelle, qui n'est pas celle de la société civile. Elle abandonne au cours du XIe siècle la conception carolingienne de l'indivision entre imperium et sacerdotium, et elle revendique désormais sa liberté. Anselme de Cantorbéry, qui a vécu personnellement et concrètement les grands problèmes ecclésiologiques de son temps, considère la réforme comme un moyen de lutte pour sortir l'église de l'indivision avec la société temporelle, selon une double piste, celle de l'indivision juridique (investiture et pouvoir laïcs), et celle du concept même de l'Ecclesia comme société chrétienne dans son ensemble, proposant à leur place d'un côté un droit d'église, de l'autre la distinction des compétences.[7]

Les nouvelles conceptions ecclésiologiques, que l'on trouve chez Anselme et dans tous les textes de cette époque, conduisent à la naissance d'un nouveau type d'église, qui prend ses distances d'avec la société civile, avec laquelle, de plus en plus, elle est en lutte, une église qui affirme sa personnalité propre, sa vocation propre, une église qui souligne sa vocation céleste et non pas terrestre,[8] bref, une église qui accentue de plus en plus la distinction des compétences. Pour atteindre cet objectif, elle se dotera bientôt d'un droit ecclésiastique. L'on reprend, étudie, classe et recueille tous les anciens textes conciliaires et les lettres des autorités ecclésiastiques, dans le but de systématiser l'héritage du passé, et de combler les lacunes.[9] Vers 1140, le moine Gratien rédige son Decretum.

L'introduction du droit canonique a été un fait capital dans l'évolution de l'ecclésiologie. Elle a

---

Dogmengeschichte, III/3c), p. 62.

[1] Yves Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XIe et XIIe siècle*, in: I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio (Mendola, agosto 1965) (Milan 1966), p. 94.

[2] Congar, o.c., p. 104 - 113.

[3] Congar, o.c., p. 94.

[4] Yves Congar, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture du Moyen Age: « laicus » = sans lettres*, in: Studia medievalia et mariologica P. Carolo Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata (Rome 1971), p. 309 - 316.

[5] ADTG, G 571 (Andurandy 5799).

[6] Hélène Toubert, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie* (Paris 1990), p. 37 - 63.

[7] Yves Congar, *L'église chez saint Anselme*, in: Spicilegium Beccense. I. Congrès international du IXe Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (Paris 1959), p. 371 - 399.

[8] Par exemple chez Anselme: Congar, o.c., p. 373.

[9] Wolff, o.c., p. 185 - 192.

profondément modifié la conception même de communauté d'église, dans un Moyen Age déjà très sensible aux notions de droit. Nous avons déjà constaté qu'à partir du milieu du XIIe siècle les préambules des actes avec leur riche contenu dogmatique disparaissent au profit d'expressions juridiques.[1] Avec la naissance du droit canon, c'est non seulement un autre monde qui commence, c'est aussi une nouvelle ecclésiologie qui naît, avec le glissement d'une ecclésiologie patristique et charismatique, que le père Congar n'a pas hésité à appeler "le catholicisme monastique",[2] vers une ecclésiologie de type juridique. Dès 1150, saint Bernard met en garde le pape Eugène III contre les affaires juridiques qui, dit-il, vont lui accaparer tout son temps.[3] Deux siècles plus tard, dit Southern, la prédiction de saint Bernard s'est réalisée. La papauté est devenue "le système juridique et administratif le plus complexe, mais pour son temps le plus efficace, de l'histoire occidentale".[4] L'introduction du droit a fait de l'église une "société juridique", régie par un droit strict, possédant ses propres juges, ses propres tribunaux, placés dans certains cas au-dessus des tribunaux civils. L'église est devenue un "état dans l'état". Malgré quelques retours de manivelle retentissants (saint François, les spirituels), elle perd de plus en plus son inspiration biblique et évangélique.

Naissance de la théologie systématique

La fin du XIe siècle n'est pas encore l'époque des grandes systématisations théoriques, des grandes synthèses, qui ne débutent, timidement, qu'avec la Frühscholastik (pré-scolastique) du XIIe siècle. Si certains penseurs brillent, c'est grâce à leur charisme personnel, et grâce à leur attachement à la patristique. On peut en citer de nombreux exemples. Ainsi, la notion de la primauté du pape n'a jamais été élevée en doctrine bien définie par Grégoire VII qui, pourtant, avait des idées précises sur la question. Mais plus que d'une doctrine, il s'agit pour lui d'une pensée religieuse personnelle, nourrie de la présence mystique de l'apôtre Pierre. Le pape est le vicarius Petri: tout ce que l'on fait au pape, on le fait à saint Pierre; quand on reçoit le pape, on reçoit saint Pierre. Il y a une unité mystique.[5] C'est valable pour toute la pensée de cette époque. Il y a une différence, non seulement de ton, mais avant tout de méthode, de maturité, entre la patristique, aux idées parfois fluctuantes, floues, suggérées davantage qu'exprimées, et la clarté méthodique et conceptuelle, la rationalité des grands auteurs ecclésiastiques du XIIe siècle: Honorius d'Autun, Pierre Lombard, et tous ces grands auteurs, dont nous avons déjà remarqué que l'abbaye de Moissac ne possédait pas les écrits. Il y a donc, entre la pensée du XIe et celle du XIIe siècle, une profonde césure. Les huit tomes de la Dogmengeschichte der Frühscholastik de Landgraf[6] ne commencent chronologiquement qu'au XIIe siècle et n'abordent pas le XIe. La Frühscholastik semble naître avec le siècle. Nous reviendrons bientôt sur l'importance de la césure historique de l'an 1100, car elle constitue l'une des principales clés de la compréhension de Moissac.

Concrètement, cela nous pose devant un dilemme méthodique. Nous nous interdisons, autant que possible, dans la présente étude, le recours aux auteurs que l'abbaye de Moissac ne possédait pas. Cependant, les auteurs du début du XIIe siècle expriment la pensée de leur époque d'une façon généralement beaucoup plus claire et systématisée que ne le faisaient, en leur temps, les Pères. Donc, même si l'abbaye de Moissac ne possédait pas leurs ouvrages, il n'en reste pas moins vrai que ces auteurs expriment la pensée de l'époque, et cette pensée règne aussi à Moissac. Nous verrons ainsi dans la Troisième Partie de cette étude comment le clocher-porche témoigne de la nouvelle rationalité du XIIe siècle que les moines de Moissac, bientôt, ne suivraient plus. En ce sens, parce qu'ils sont des témoins contemporains et qu'ils expriment la pensée de leur temps, je ne manquerai pas, la cas échéant, de les utiliser. Mais revenons d'abord aux grands développements de ce temps.

Le réveil général de la curiosité intellectuelle de la fin du XIe siècle, que nous avons noté dans les

[1] Joseph Avril, *Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes (Xe - XIIIe s.),* in: RHE 85 (1990), p. 28.

[2] Yves M.-J. Congar, *Pour une église servante et pauvre* (Paris 1963), p. 39 - 48.
[3] Saint Bernard, De Consideratione, lib. 1, c. 1 - 2, in: Migne, PL 182, col 727 - 731.
[4] R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Londres 1970 = The Penguin History of the Church, 2), p. 168 - 169.
[5] L.F.J. Meulenberg, *Der Primat der Römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII.* ('s-Gravenhage 1965 = Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome, XXXIII,2).
[6] Artur Michael Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 8 tomes (Regensburg 1952 - 1956).

domaines de l'exégèse et de la philosophie, la rationalisation naissante, se manifestent aussi dans la théologie. Cette époque voit l'essor de la Frühscholastik ou pré-scolastique. La systématisation fait son entrée dans la pensée théologique. L'édition, par Abélard, de son "Introduction à la théologie", première synthèse théologique, constitue un tournant dans l'histoire de la théologie.[1] Comme nous l'avons constaté pour l'exégèse, la théologie méditative et mystagogique s'efface assez rapidement au profit de la théologie scientifique, voire intellectualiste. Signe qu'il s'agit d'une nouvelle science: elle se dote d'un vocabulaire[2] que l'on va recueillir au XII[e] siècle dans des ouvrages encyclopédiques comme les Distinctiones dictionum theologicalium d'Alain de Lille (1125/30 - 1203).[3] A partir du XII[e] siècle, la théologie devient une science de systématisation, une "science spéculative",[4] plus tard universitaire, avant d'être cloisonnée et réservée à une élite intellectuelle. Peu à peu, le dogme l'emporte sur la mystique, les certitudes cognitives sur le charisme, le droit sur la charité, la rationalité sur la mystagogie, l'intellect sur le 'vécu'.

L'évolution de la pensée conduit les théologiens à s'intéresser à des questions nouvelles. Interrogeons encore notre témoin pour cette époque, Anselme de Cantorbéry. Les problèmes théologiques qu'il traite dans son *Cur Deus homo* et dans ses autres ouvrages, d'après son éditeur René Roques, sont les suivants:

- la question de l'accord de la prescience divine, de la prédestination et de la grâce avec le libre arbitre;
- le péché originel;
- la naissance virginale de Jésus;
- la chute des anges;
- les notions de vérité, d'ordre, de rectitude;
- l'Incarnation du Verbe;
- la Trinité;
- les preuves de l'existence de Dieu.[5]

Dans ces questions théologiques, il y a d'abord celles en rapport avec la rationalité des dogmes et les réalités de la Nature. L'un des grands thèmes de cette époque est la redécouverte de la Nature, la redécouverte de la Création.[6] La nouvelle façon de considérer la raison et la pensée, le temps, l'histoire, la vie du monde, modifie profondément la vision du croyant sur la Nature et sur la réalité créée. La recherche d'une nouvelle définition des rapports entre *sacerdotium* et *regnum* conduit tout logiquement à des interrogations sur les rapports entre le spirituel et le matériel, et leurs valeurs respectives. Le matériel et le spirituel ne sont plus deux valeurs en juxtaposition, en équilibre, mais le matériel est subordonné au spirituel, et le fossé entre les deux valeurs se creuse de plus en plus. Mais si le spirituel reste bien la valeur suprême, le matériel n'en a pas moins une valeur autonome. Le monde, la matière, la Création revendiquent désormais leur autonomie. On commence à s'interroger sur le degré de cette autonomie. Pour un homme comme Pierre Damien, la Nature, réalité créée, n'est pas la véritable réalité ontologique. Contingente, elle ne vaut guère la peine d'être vécue. Mais au cours de la période qui nous occupe, la philosophie commence à s'intéresser au réel, à la Création, à la nature. Les chapiteaux du choeur de Cluny, sculptés au début du XII[e] siècle ont pour thème la Première Création, intacte et vierge (Adam et Eve, les Fleuves du Paradis), et le rôle ordonnateur de l'homme dans cette Création (les Arts Libéraux, les Travaux Saisonniers, les Tons du Chant Grégorien). Les chapiteaux du choeur de Cluny sont contemporains du portail "créationnel" et du "Paradis" de Moissac, que nous étudierons dans la Troisième Partie de cet ouvrage. Voilà un tout

[1] Wolff, o.c., p. 216.
[2] Chenu, o.c., p. 366 - 385.
[3] Edition: Migne, PL 210, col. 687.
[4] Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert* (Leiden, Brill, 1995 = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band XLV), p. 295.
[5] René Roques, *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Paris 1963 = Sources Chrétiennes, 91), p. 45.
[6] Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert* (Leiden, Brill, 1995 = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band XLV).

autre esprit que chez Pierre Damien ! Chez Anselme, puis au XIIe siècle,[1] le mépris du monde change de caractère. Les auteurs du XIIe siècle découvrent l'autonomie et la structure de la Nature en tant que réalité physique. Désormais, ils abordent l'étude la nature par l'intelligence et la raison, et non plus selon des schémas d'explication dépendant de la Révélation. L'étude de la Nature, avant 1100, était patristique et moralisatrice: la Nature avait un but didactique, et était destinée à nous apprendre comment vivre. Jusqu'au début du XIIe siècle, les sciences naturelles n'ont qu'un intérêt théologique et moral (Cassiodore, Martinus Capella, Isidore de Séville); la réalité visible est un symbole de la réalité spirituelle. A partir du XIIe, on recherche les lois de la nature, l'autonomie des lois physiques. On étudie la nature pour elle-même, par l'observation personnelle. On renverse la méthode: on cherche d'abord les causes naturelles, ensuite seulement l'action divine. On attache plus de valeur à l'observation personnelle qu'à l'auctoritas des Pères. Guillaume de Conches accepte l'autorité des Pères en matière de foi, mais la refuse en matière de science physique et d'observation des phénomènes naturels.[2] Il établit aussi une distinction entre les domaines de la foi et de la raison, entre l'Ecriture et la philosophie.[3] Aussi, l'originalité du traité de Thierry de Chartres sur l'œuvre de Création des Six Jours réside en sa méthode: il ne l'a pas écrit sur la foi des commentaires éxégétiques des Pères, mais uniquement selon des preuves physiques, juxta phisicas tantum rationes.[4] Thierry de Chartres le dira on ne peut plus clairement: "En physique, on doit se servir de preuves physiques, en mathématique de preuves mathématiques, en en théologie de preuves théologiques".[5] Soit dit entre parenthèses, la priorité de la *ratio* sur l'*auctoritas* était déjà à l'ordre du jour chez Bérenger de Tours, qui la considérait d'ailleurs comme un point de méthodologie philosophique plutôt que comme une question théologique.[6]

Le XIIe siècle découvre ainsi la ratio de l'univers, on découvre que l'ordre de l'univers constitue une universitas. On ne s'écarte pas pour autant de Dieu. Pour Anselme, cet ordre de l'univers exprime précisément la *ratio Dei*.[7] La Création trouve son sens en Dieu. La réalité terrestre, tout en restant contingente, n'est donc pas méprisable, comme semblait le croire encore Pierre Damien, mais, étant en accord avec son Créateur, elle est en réalité une théophanie.

Suite au mouvement de pensée né à la fin du XIe siècle, on voit se développer, tout au long du XIIe siècle, une "science naturelle" qui part de la réalité visible. Guillaume de Conches part dfe la réalité tangible.[8] Thierry de Chartres observe les phénomènes naturels.[9]

Ce que le père Chenu appelle le "rationalisme optimiste",[10] qui est à la base de cette nouvelle vision de la réalité terrestre, propose une réponse à l'ancienne dichotomie du dualisme corps - esprit, à la vieille question de l'opposition des contraires. Si le cloître de Moissac propose encore une solution mythique au combat des contraires, le XIIe siècle trouve une solution réconciliatrice par le biais d'une vision toute nouvelle de la Nature: telle qu'elle est, la Nature a été créée par Dieu, elle est bonne, donc harmonieuse, et les éléments dont elle se compose ne sauraient s'opposer fondamentalement entre eux. La Création est une théophanie: Dieu se dévoile dans sa Création. Ce modèle est foncièrement optimiste. L'existence est digne de confiance. Les contingences ont finalement davantage de sens que ne l'admettait un demi-siècle plus tôt Pierre Damien. Aussi, Honorius d'Autun n'hésite pas à comparer la Création à une cithare: "l'Artisan Suprême a créé l'univers comme une grande cithare, qu'Il a faite pour ainsi dire avec des cordes, prévues pour rendre des sons différents. En même temps, il a divisé toute son oeuvre en deux parties contraires. Car l'esprit et le corps, comme une chorale composée d'hommes et de garçons, produisent des tons graves et aigus. Bien que, par nature, ils ne s'accordent pas, ils s'accordent dans l'essence du bien. [..] Les choses corporelles peuvent être comparées aux différences des voix, puisqu'elles se distinguent par les différences en genres, espèces, individualités, formes et nombres. Mais toutes ces choses résonnent harmonieusement ensemble

[1] Chenu, o.c., p. 21 - 30.
[2] Speer, o.c., p. 219.
[3] Speer, o.c., p. 220.
[4] Speer, o.c., p. 228 - 232.
[5] Speer, o.c., p. 284.
[6] Speer, o.c., p. 40-41.
[7] René Roques, *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Paris 1963 = Sources Chrétiennes, 91), p. 126 - 127.
[8] Speer, o.c., p. 192-204.
[9] Speer, o.c., p. 232-239.
[10] Chenu, o.c., p. 24.

(concorditer consonant), quand elles obéissent à la loi qui leur est imposée, comme des cloches auxquelles on impose un rythme. Les sons de l'esprit et du corps, de l'ange et du diable, du ciel et de l'enfer, du feu et de l'eau, de l'air et de la terre, du doux et de l'amer, du mou et du dur, et ainsi pareillement toutes les choses de ce monde, se complètent".[1]

On commence donc à admettre, au début du XII[e] siècle, que la Nature possède ses lois propres, qu'elle est autonome, que les Sept Arts sont autonomes.[2] Il y a une réhabilitation générale de la Matière.[3] Dans l'ensemble de la Création, la matière a un sens. Il n'est donc pas étonnant que ce soit au XII[e] siècle que se situe l'amorce des sciences étudiant la Nature par l'observation. Il est à remarquer que cet événement est largement antérieur à la redécouverte de la philosophie aristotélicienne. Trivium et quadrivium sont réintroduits dans l'enseignement. La curiosité de l'époque suscite un engouement pour la technique. Il s'en suit une vague d'inventions d'une importance capitale pour la vie économique: le moulin à vent, le moulin à eau, la boussole, le collier d'épaule pour l'attelage des chevaux et de nouvelles techniques de construction de ponts. "Le XII[e] siècle, en Occident, est le temps où l'économie de la création est repensée à partir d'une découverte de la nature et d'une prise de possession de ses forces. Réveil vigoureux, qui toujours dans l'histoire provoqua et provoquera un sursaut violent, ébranlant les mythologies trop courtes de l'âge précédent".[4]

Dans les arts plastiques, la réhabilitation de la Nature a la conséquence toute logique, mais capitale, de l'apparition du réalisme. Désormais, la sculpture représente les choses de la Nature avec le plus grand réalisme possible. On redécouvre les proportions. Les personnages deviennent ressemblants. A Moissac, la différence est particulièrement nette entre le cloître, où les personnages sont rendus de façon archaïque et hiératique (attitudes raides, anatomies impossibles, mains et têtes démesurées, mauvaises proportions), et le tympan, où la sculpture est parfaitement réaliste et où les personnages sont parfaitement proportionnés. Cette évolution concerne aussi le contenu, car les attitudes des gestes et la disproportion des mains et des têtes attirent le regard et sont porteuses de signification. Les bestiaires symboliques des chapiteaux du cloître, sculptés à la fin du XI[e] siècle, font place au XII[e] à un réalisme scrupuleux; le bestiaire du cloître de Moissac est mythique, celui du grand portail est rationnel. Autrement dit, pour parler encore avec le père Chenu: "Les progrès de la connaissance de la nature, au XII[e] siècle, en purgeant les esprit des enfantillages des bestiaires et des lapidaires, alimentèrent la vision d'un cosmos symbolique d'une toute autre envergure. L'évolution des représentations plastiques, dans les chapiteaux sculptés, illustre excellemment la transformation de la mentalité religieuse, y compris chez les théologiens".[5] Les bestiaires ne sont-ils qu'enfantillages ? Nous verrons que rien n'est moins sûr.

Dans le domaine de la réalité créée, c'est surtout la contingence de l'humanité du Christ, dans l'Incarnation, qui pose problème, en ce sens qu'elle semble être parfaitement contraire à la raison, aux lois de la nature et à la majesté de Dieu. Pour Anselme, le problème central du Cur Deus homo est le suivant: "Pourquoi Dieu s'est-Il fait homme pour sauver l'humanité par sa mort, alors qu'il semblerait qu'il ait pu obtenir par un autre moyen le même résultat ?"[6] Elle se pose sur le fond d'une polémique anti-juive et anti-islamique, déjà vieille, mais qui retrouve une nouvelle actualité,[7] dont témoignera bientôt le titre d'un ouvrage d'Abélard: Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, dont témoignent aussi de nouvelles iconographies opposant l'Eglise à la Synagogue sur le thème de la virginité et de la maternité de Marie,[8] dont témoignera Rupert de Deutz, qui rappelle qu'il a écrit son *De Sacramentis fidei* sous la forme d'un dialogue entre un chrétien et un juif, et qu'il a écrit son ouvrage sur la Trinité *"contra perfidiam judaicam"*.[9] On s'interroge sur la divinité et l'humanité du Christ, sur la conception virginale et sur les aspects naturels de l'Incarnation. Non seulement

[1] Honorius Augustodunensis, Liber duodecim quaestionum, c. 2, in: Migne, PL 172, col. 1179.
[2] Chenu, o.c., p. 90 - 107.
[3] Chenu, o.c., p. 35.
[4] Chenu, o.c., p. 60.
[5] Chenu, o.c., p. 182.
[6] Roques, o.c., p. 68.
[7] Roques, o.c., p. 70 - 72.
[8] Hélène Toubert, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie* (Paris 1990), p. 65 - 89.
[9] Rupert de Deutz, De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus, prologus Ruperti ad Cunonam, in: Migne, PL 169, col. 11 - 14.

Anselme, d'autres auteurs encore, comme Eudes de Cambrai et Guibert de Nogent à la fin du XI[e] siècle, s'efforcent de répondre aux objections sur les rapports entre l'humanité et la divinité du Christ, et surtout la naissance virginale, si contraires à la raison et à la Nature.[1] Anselme pose la question en termes très clairs. Il rapporte dans son Cur Deus homo la critique des "infidèles", c'est-à-dire des Juifs et des Musulmans qui disaient: "On outrage Dieu en affirmant qu'Il est descendu dans le sein d'une femme, qu'Il est né d'un corps féminin, qu'Il a grandi en se nourrissant de lait et d'aliments humains [..], qu'il a supporté la fatigue, la faim, la soif, les coups de fouet, le supplice de la croix et la mort entre les larrons".[2] Pour les exégètes juifs de cette époque, tel le Barcelonais Jehudah ben Barzillaï, contemporain de la construction du clocher de Moissac, l'Incarnation est proprement inconcevable.[3] C'est surtout l'exégèse de la phrase du prophète Isaïe: "La Vierge concevra" (Is 7,14), qui sera l'objet de polémiques acerbes. Pendant que les rabbins juifs comme Rashi (1040 - 1106) s'en tiennent à une explication historique, les exégètes chrétiens proposent une lecture messianique et christologique.[4] Cette discussion parvient à semer la polémique jusque dans les rangs des Victorins de Paris. La discussion qu'entretient André de Saint-Victor († 1175) avec les maîtres juifs à propos de l'explication d'Isaie 7,14 provoque une aigre réaction de son confrère Richard de Saint-Victor († 1173).[5] Si les concepteurs du portail de Moissac posent sur le jambage du portail la statue du prophète prophète Isaïe, tenant entre les mains un phylactère avec l'inscription ECCE VIRGO CONCIPIET (Is 7,14), ils répondent directement aux discussions théologiques de ce siècle.

Il y a ensuite, dans l'actualité dogmatique de ce temps, des questions en rapport avec la Rédemption et le salut individuel, problème mis sur le devant de la scène grâce à la spiritualité clunisienne de la commémoration des morts, avec son corollaire, la question de la prédestination, concrétisée par le symbolisme des deux Cités, Jérusalem et Babylone, et le problème de leurs "citoyennetés" respectives. Qui est citoyen de la Jérusalem Céleste ? Qui est citoyen de Babylone, la ville du péché ? Qui est sauvé, qui est perdu ? Et comment le savoir ?

Une autre question d'actualité à cette époque: l'angélologie. Les moines voient des anges partout. Pour Anselme de Cantorbéry, par exemple, l'église est une civitas superna, habitée par les anges et les hommes. Les hommes, d'ailleurs, sont appelés à remplacer les anges déchus.[6] L'idée que l'homme doit remplacer le Dixième Choeur des anges est empruntée aux Homélies de Grégoire le Grand,[7] dont l'abbaye de Moissac, à cette époque-là, possède le manuscrit.[8] Nous reviendrons encore sur l'angélologie en parlant du cloître et de la salle haute.

Enfin, il y a des questions en rapport avec l'Etre Divin Lui-même. Les preuves de l'existence de Dieu passionnent les moines de ce temps. Il suffit de lire le Proslogion d'Anselme de Cantorbéry, et sa preuve ontologique de l'existence de Dieu, puis la réponse du moine Gaunilon, pour se convaincre du haut niveau intellectuel du monachisme de la fin du XI[e] siècle. Mais c'est surtout la Trinité qui est "l'un des problèmes théologiques qui préoccupaient alors le plus vivement les esprits".[9] Nous sommes sommes à l'époque où Cluny répand dans toute la chrétienté la fête de la Trinité, instaurée par Etienne, évêque de Liège au X[e] siècle.[10] A la fin du XI[e] siècle, Moissac possède le Libellus de Trinitate de saint Jean Chrysostome.[11] Sous l'abbatiat d'Ansquitil, le scriptorium copie le De Trinitate de saint Augustin.[12] Au début du XII[e], on copie le Traité du Saint Esprit de Didyme l'Aveugle, dans la traduction latine de saint Jérôme, traité composé durant les luttes du IV[e] siècle contre l'arianisme.[13]

---

[1] A.B. Sapir Abulafia, *Christian imagery of Jews in the twelfth century: a look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent*, in: Theoretische Geschiedenis 16 (1989), p. 383 - 391.

[2] Anselme de Cantorbéry, Cur Deus homo, lib. 1, c. 3, in: SC 91, p. 218 - 211.

[3] Aryeh Graboïs, *L'exégèse rabbinique*, in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (dir.), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les Temps, 4), p. 233 - 260.

[4] Graboïs, o.c., p. 250 - 252.

[5] Aryeh Grabois, *The* ***Hebraica veritas*** *and Jewish-Christian intellectual Relations in the twelfth Century*, in: Speculum 50 (1975), p. 623 - 624.

[6] Yves Congar, *L'église chez saint Anselme*, in: Spicilegium Beccense. I. Congrès international du IX[e] Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (Paris 1959), p. 372 - 373.

[7] Grégoire le Grand, Homilia 34 in Evangelia, n. 11, in: Migne, PL 76, col. 1252.

[8] Paris, BN, ms. lat. 2251. – Notices: Dufour 1972, p. 124; Dufour 1981, n. [24].

[9] Wolff, o.c., p. 205.

[10] De Valous, t. 1, p. 364.

[11] Dufour 1972, p. 82.

[12] Paris, BN, ms. lat. 2086.

[13] Paris, BN, ms. lat. 1688, f. 3 - 21v. Edition dans la série Sources Chrétiennes, 386, entre autres d'après le manuscrit de

Au début du XII[e] siècle, les sculpteurs de Moissac édifient un tympan proclamant une théologie trinitaire, que nous étudierons dans la Troisième Partie de cet ouvrage.

Une autre spiritualité

On comprendra mieux l'évolution que vit l'église latine pendant la seconde moitié du XI[e] siècle, en la comparant à la spiritualité de l'église orthodoxe. On sait que la rupture avec l'église d'Orient, intervenue en 1054, est la résultante d'une longue évolution de plusieurs siècles. La fin du XI[e] siècle a été une étape importante sur la voie de la séparation, non pas pour des raisons d'administration ecclésiastique, mais surtout quant à son esprit. Comme le remarque Paul Evdokimov dans son ouvrage L'Orthodoxie: "A partir de la fin du XI[e] siècle l'Occident se trouve à un tournant décisif qui le séparera de l'Orient. Du monde de similitude et de participation, d'une perception synthétique, le passage se fait à un univers de la causalité efficiente, à l'analyse scolastique et à la formation par l'Ecole. La sève biblique et patristique s'estompe et laisse place à la raison théologique".[1] Voilà, en quelques lignes, que ne désavoueraient ni Chenu ni Congar, un parfait résumé de ce qui se passe à cette époque. Or, la construction de Moissac se situe précisément sur la charnière de la fin du XI[e] siècle et du début du XII[e] siècle. Son cloître, construit à la fin du XI[e] siècle, témoigne d'une spiritualité patristique très proche de celle que les églises orthodoxes ont conservée jusqu'à nos jours.

Le cloître de Moissac, patristique, tout comme l'orthodoxie, s'incline devant le mystère. La spiritualité de Moissac, l'esprit qui y souffle, est une spiritualité patristique quant au fond de sa pensée, monastique en raison de son exigence évangélique et de sa modestie, bénédictine pour son détachement des apparences extérieures, son renvoi constant aux réalités supérieures et invisibles, mais aussi clunisienne pour la fierté de ses certitudes historiques.

L'une des grandes différences entre le cloître et le tympan réside dans le réalisme artistique. Les personnages du cloître sont rendus de traits simples, parfois grossiers, qu'on aurait tort de dire primitifs. Mais il est vrai que les proportions ne sont pas respectées, que les mains sont trop grandes, et que les positions des corps sont parfois invraisemblables. Manque de métier des sculpteurs ? Non, ils voulaient exprimer autre chose, ils voulaient exprimer ce qu'il y a derrière les attitudes et les mouvements des corps. Une main de trop grande proportion attire le regard, le visiteur est invité à suivre le mouvement, à regarder ce que fait, ce que désigne, ce que donne cette main. Le but du sculpteur n'est pas de donner une image "photographique", aussi fidèle que possible, de la réalité visible. Avec le tympan, au début du XII[e] siècle, nous passons à une tout autre approche. Il est évident que le sculpteur recherche le réalisme, qu'il s'efforce de rendre au mieux le réalité visible. Les proportions sont bonnes, les corps sont rendus de façon réaliste, les mains sont bien proportionnées. Il y a une évolution notable, et on aurait tort de considérer cette évolution comme une simple amélioration de la technique de la sculpture. La façon de sculpter a tout à voir avec la façon de penser, avec la spiritualité des concepteurs. La sculpture de Moissac aussi s'incline devant le mystère. Elle ne donne pas un traité scolastique, mais contemple Dieu à la façon des Pères, par renvois, par symboles, par touches typologiques, par allusions ou analogies. Elle suggère et n'expose pas. Elle ne cherche pas à impressionner. Elle est contemplative et ne cherche pas à convaincre.

Pour se pénétrer de la spiritualité des Pères de l'église, il faut les lire, il suffit de les lire. Dans la Troisième Partie de cet ouvrage, mais lirons d'une façon plus détaillée quelques aspects de l'iconographie de Moissac à la lumière des Pères. Traçons-en dès maintenant quelques grandes lignes.

A la lecture des Pères, le lecteur tant soit peu au courant des méthodes modernes de l'exégèse, est frappé par la méthode globale, qui entend tout expliquer et ne rien laisser au hasard. La moindre phrase, la moindre expression, le moindre terme, trouvent une explication littérale, morale, symbolique ou anagogique. Si nous ne prenons pas au sérieux la méthode des Pères qui, il est vrai, peut nous déconcerter et nous paraître excessive, nous ne comprendrons jamais le Moyen Age. A une époque où tout se rapporte à tout, où toutes les choses visibles ont un rapport avec la réalité invisible, où rien ne se fait sans raison, où le hasard n'existe pas, tous les chapitres de l'Ecriture, parole de Dieu, possèdent obligatoirement une cohérence.

Moissac.

[1] Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1965), p. 17.

La pensée des Pères n'est pas rectiligne. Elle ne connaît ni rigidité ni exclusive. Souvent, on voit les idées changer, parfois même à l'intérieur d'un même ouvrage. Il n'y a aucun dogmatisme. Les mêmes notions peuvent avoir plusieurs significations.

La méthode des Pères est caractérisée encore par la méthode associative. Tels des poètes, les Pères juxtaposent des images, des thèmes bibliques, les mettent en relation, arrivent à donner aux images, en les juxtaposant à d'autres, une charge et une signification nouvelles. Souvent, ces thèmes ne nous paraissent avoir aucun rapport entre eux. Cette méthode associative est volontiers contrastante. Elle opère par jeux de thèses et d'antithèses, de notions contraires: le Bien et le Mal, le haut et le bas, Dieu et le Diable, l'élévation et l'abaissement, la lumière et les ténèbres, la richesse et la pauvreté. Les Pères aiment jouer avec les dualismes. La coupure du monde en deux correspond à une vision philosophique et théologique déterminée par la pensée grecque essentiellement ontologique.

Il est important de souligner comment la spiritualité, la méthode, les catégories de pensée des Pères se retrouvent, comme transposées, dans l'art du cloître, qui a les mêmes cadres de pensée, le même esprit patristique. La spiritualité romane n'est pas néo-scolastique, monolithique, elle propose des images, sans aucune rigidité programmatique. Mais elle est nettement dualiste. Ce dualisme, qui se prête fort bien à l'exploitation iconographique, sera l'une des clés de la lecture de l'art roman.

La césure de l'an 1100

La seconde moitié du XIe siècle, période de la réforme grégorienne, a réveillé l'église, le monachisme et la pensée théologique d'une léthargie séculaire. Si elle a voulu d'abord revenir à l'esprit de l'église primitive, elle a découvert rapidement qu'une autre société et une autre église étaient en train de naître. Secouant un système séculaire qui paraissait inébranlable, le mouvement de réforme a suscité un nouvel élan, qui se concrétise dans une révolution philosophique et théologique. Pendant que l'abbaye de Moissac connaît son apogée, entre le moment où l'abbé Durand de Bredons fait admirer à ses hôtes sa nouvelle église, où l'abbé Ansquitil construit le cloître, et le moment où se découvre aux yeux éblouis de l'abbé Roger la fulgurante vision du Ciel Ouvert, du Trône Divin et de la Jérusalem Céleste, il se produit un changement radical dans la pensée de l'Occident latin, une césure aussi profonde que celle de la dite "Renaissance". Cet événement est d'une importance capitale pour notre propos, puisque l'architecture et l'iconographie de Moissac non seulement en témoignent, mais encore, sont déterminés par cela.

L'an 1100 marque un tournant majeur, une profonde césure historique. Les divisions classiques de l'histoire, comme chacun sait, ont été trop souvent déterminées par des critères extérieurs, politiques ou événementiels (chute de Rome, invention de l'imprimerie, découverte de l'Amérique, etc.). Mais on peut aussi bien retenir comme critères des événements ou des développements qui ont marqué une mutation dans la pensée ou dans les mentalités. La dénomination de "Moyen" Age, donnée à la longue période de dix siècles entre la chute de Rome et l'invention de l'imprimerie, témoigne clairement de l'incompréhension dont elle fut l'objet, et du caractère parfaitement arbitraire de cette division de l'histoire au regard des événements et des développements de la pensée. Régine Pernoud propose de renoncer au terme même de "Moyen Age".[1] Plusieurs historiens ont proposé de nouvelles divisions de l'histoire. R.W. Southern divise le Moyen Age en trois périodes dont la première, 'the primitive age', finit vers 1050.[2]

Landgraf, l'historien de la préscolastique, compare l'importance de la césure de l'an 1100 à celles des grandes invasions du IVe siècle.[3] Citons encore quelques auctoritates modernes. Selon dom Leclercq, "vers la fin du XIe siècle, une situation historique nouvelle commence pour l'ensemble des ordres monastiques et même de la société".[4] Pour le père Congar, "l'époque ouverte par la réforme dite grégorienne apparaît de plus en plus comme celle d'un tournant décisif dans l'histoire séculaire

[1] Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age* (Paris 1977 = Points Histoire, 36), p. 135.
[2] R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Londres 1970 = The Penguin History of the Church, 2), p. 27 - 33.
[3] Artur Michael Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. 1 (Regensburg 1952), p. 9: "Mit dem Ende des 11. Jahrhunderts setzt nämlich eine Bewegung der Ideeen ein, so ähnlich, wie einmal im vierten Jahrhundert die Völker in Bewegung geraten sind".
[4] J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, in: RHE 57 (1962), p. 783.

de la Chrétienté occidentale".[1] Pour le père Chenu, la fin du XIe siècle constitue la "charnière du moyen âge occidental".[2] Selon Lester Little, "de toutes les divisions internes du «Moyen Age», la plus marquée est celle qui sépare l'ensemble de la période en deux parties, la césure étant au XIe siècle".[3] Il se produit une profonde mutation. Une nouvelle époque commence: les historiens, à peu près unanimes, parlent d'une "Renaissance du XIIe siècle".[4] Le luthérien allemand Selge considère le tournant du XIe/XIIe siècle comme l'une des quatre césures capitales de l'histoire de l'église, à placer au même niveau que la Paix Constantinienne, la Réforme et la révolution scientifique du XVIIe/XVIIIe siècle. L'époque de la réforme grégorienne est d'une nouveauté révolutionnaire: "A cette époque-là, au XIe/XIIe siècle, sur les bases de l'Antiquité, naît l'église cléricale; c'est aussi la naissance en Europe du laïc et de l'anticléricalisme laïc; c'est le début - mais ce n'est pas un développement d'histoire ecclésiastique proprement dit - de l'histoire de la ville européenne et de la bourgeoisie européenne".[5] On a même dit que cette époque inaugure la naissance de l'individu.[6] Il est vrai qu'au cours de la seconde moitié du XIe siècle, l'homme prend conscience de soi, de l'unicité de sa personne; on voit apparaître les premières autobiographies ...

Nous avons déjà parlé de quelques profonds changements qui ont pour charnière l'an 1100. Voici encore quelques éléments: la seconde moitié du XIe siècle voit le recul progressif de la sacralité des fonctions du roi et de l'empereur, la naissance d'un nouveau pouvoir papal, tant spirituel que temporel, la perte du monopole de la Règle de saint Benoît, un nouveau départ pour l'étude du droit et de la théologie, une meilleure compréhension, voire un début de domestication du monde physique. "Que tout cela se soit produit en un laps de temps si court, constitue le fait le plus remarquable de l'histoire du Moyen Age", estime Southern.[7] En une génération humaine, une théologie nouvelle naît et s'impose, pendant qu'en quelques décennies l'ancienne façon de penser se déprécie entièrement.

L'un des signes de ce bouleversement sans précédent, dans le monachisme, est la fin du monopole de la Règle de saint Benoît, par la naissance d'un solide courant ascétique, dont témoignent Camaldules et Chartreux, l'explosion des nouvelles règles et l'essor des nouveaux ordres religieux: Cisterciens (1097), Templiers (1118), Prémontrés (1120) et Chartreux (1132). La révolution culturelle et intellectuelle qui se produit bouscule une tradition bientôt millénaire. Et "la vielle tradition monastique", à partir de la moitié du XIIe siècle, "va connaître une éclipse de plusieurs siècles, dans un monde renouvelé par l'enseignement scolastique".[8] Cet événement, souligne Southern, montre l'étroite interaction entre l'histoire sociale et l'histoire religieuse: "la stabilité de l'idéal religieux avant 1100 doit être mis en rapport avec le caractère statique de la société du Haut Moyen Age, et la rapide diversification de l'organisation religieuse après cette date, avec l'expansion et la complexité croissante de la société occidentale". Aussi, l'histoire de l'église médiévale est en réalité l'histoire de la société médiévale.[9] Giles Constable remarque que l'an 1100 est une date charnière pour la législation monastique de Cluny. Au XIe siècle, l'ordre ne connaît que des coutumiers; au XIIe siècle s'introduisent les statuts. L'accent mis à partir du XIIe sur les statuts montre que l'on accorde la priorité à l'uniformité de l'observance, et aux pouvoirs et à l'indépendance de l'abbé. Ce phénomène s'inscrit dans le mouvement général de codification des textes normatifs dans le droit canon, et de la centralisation de plus en plus poussée de l'autorité ecclésiastique entre les mains du pape, des évêques et des abbés, au détriment du pouvoir des laïcs.[10]

Sur le plan économique, la période autour de l'an 1100 voit apparaître l'inflation, la distorsion

---

[1] Yves Congar, *Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident, de Grégoire VII (1073 - 1085) à Innocent III (1198),* in: Etudes de civilisation médiévale (IXe - XIIe s.). Mélanges E.-R. Labande (Poitiers 1974), p. 153 - 160.

[2] Chenu, o.c., p. 11.

[3] Lester K. Little, *Monnaie, commerce et population*, in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (dir), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les Temps, 4), p. 555.

[4] Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne. 1. L'Eveil intellectuel de l'Europe* (Paris 1971 = Points Histoire, 2), p. 155. Le terme est de: Ch. Haskins, *The Renaissance of the 12th century* (Cambridge 1927).

[5] Kurt-Victor Selge, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte* (Darmstadt 1982), p. 172 - 173.

[6] Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050 - 1200* (Londres 1972). Cf. Brian Stock, *Lecture, intériorité et modèles de comportement dans l'Europe des XIe - XIIe s.,* in: Cahiers de Civilisation Médiévale 33 (1990), p. 111 - 112.

[7] Southern, o.c., p. 34.

[8] A. Wilmart, *Un commentateur oublié de Denis l'Aréopagite*, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 4 (1923), p. 274.

[9] Southern, o.c., p. 215.

[10] Giles Constable, *Monastic Legislation at Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in: Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto, 21 - 25 August 1972 (Vatican 1976), p. 151 - 161.

interrégionale de valeur entre monnaies, signes de croissance économique.[1] Nous l'avons déjà vérifié pour Moissac.[2] Ce temps inaugure de grands changements économiques, grâce notamment à la naissance des villes, entraînant le déplacement du pouvoir économique de la campagne vers la ville, de l'économie agricole au commerce citadin, et mutatis mutandis du clergé régulier (les grands monastères bénédictins sont à la campagne !) aux laïcs. L'évolution économique provoque un changement des mentalités, d'abord chez les laïcs enrichis qui, dès lors qu'ils possèdent le pouvoir économique, revendiquent de plus en plus de droits. La naissance des villes entraîne l'essor de la bourgeoisie et des valeurs "bourgeoises": liberté individuelle, indépendance, dignité individuelle.[3] Les Les premières atteintes à l'hégémonie de la latinitas se mesurent à la naissance de la nouvelle poésie laïque en langue vernaculaire, celles des troubadours, et à l'utilisation des langues nationales et régionales dans les chartes, au détriment du latin; le premier diplôme écrit dans une langue vernaculaire l'est en 1103 en occitan.[4] L'affirmation de l'individu explique le développement, à la fin du XIe et au début du XIIe siècle, de la lecture et de la naissance de nouvelles méthodes pédagogiques, comme la disputatio, échange de vues entre maître et étudiant.[5] Ce changement se résume parfaitement dans cette courte phrase de Brian Stock: "L'individu apprend à lire".[6]

Autre exemple du changement des mentalités: l'an 1100 voit apparaître de nouvelles formes de ce qu'on appellera plus tard l'antisémitisme. Il y a des raisons économiques et sociales: la naissance des villes s'accompagne de l'essor de l'économie de marché et du développement du commerce, et attire dans les villes non seulement les Juifs, mais aussi un prolétariat campagnard pauvre, transformant les centres urbains en autant de foyers de révoltes qu'une étincelle peut facilement embraser. Une telle étincelle sera l'appel à la Croisade, lancé en 1095 par le pape Urbain II, et qui allume en 1096 une flambée de pogroms dans les villes de Rhénanie ... La justification (théologique) de ces excès n'est pas difficile à trouver: les Juifs ne font pas partie de la société chrétienne. Le ressentiment anti-juif tourne rapidement à la persécution ouverte. Le rôle joué dans le processus du développement de l'antisémitisme par la réforme grégorienne a été mis en évidence par plusieurs auteurs.[7] La conviction conviction de la nécessité théologique, voire eschatologique, de la destruction de tous les ennemis du Christ, suppôts de l'Antéchrist, et empêcheurs de construire la Jérusalem Céleste, la conviction que ces hétérodoxes brisent l'unité de la société médiévale, devient auprès du petit peuple une idéologie pernicieuse qui aboutit très vite à un profond antisémitisme. C'est précisément à cette époque que l'art commence à représenter le Juif de façon discriminatoire. Dans l'art de l'Antiquité et du Haut Moyen Age, il est encore représenté sans signes distinctifs, mais à partir de 1100 on voit apparaître le stéréotype du Juif affublé d'attributs discriminatoires comme le chapeau juif, ou de caractères racistes comme le nez aquilin.[8]

Concluons. Les moines moissagais qui ont eu l'idée de dater le cloître ANNO MILLESIMO CENTESIMO, ont choisi sans le savoir une "date-symbole" d'une importance capitale dans l'histoire de la pensée, dans l'histoire du dogme, et dans l'histoire de l'église. L'an 1100, date de la construction du cloître, marque un tournant capital dans l'histoire de la pensée occidentale. Date-symbole, il est vrai, car un tel changement ne se produit pas d'un jour à l'autre, et pas partout en même temps. On peut définir ce changement grosso modo comme le passage de l'ère des Pères de l'église à l'ère de la scolastique, comme le passage d'une époque assoupie intellectuellement à une époque d'explosion de la curiosité intellectuelle dans tous les domaines, y compris – c'est ce qui nous intéresse ici – la théologie et l'architecture. Cette évolution est marquée par la naissance du droit canon, la redécouverte mais aussi l'institutionalisation de l'interprétation exégétique, par une nouvelle ecclésiologie, et le début de la systématisation de la théologie.

---

[1] Dominique Barthélemy, *L'ordre seigneurial* (Paris 1990 = Nouvelle histoire de la France médiévale, 3), p. 109 - 110.
[2] Voir: Première Partie, chapitre 3.
[3] Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 1 (Louvain - Paris 1934[6]), p. 52.
[4] Photo et transcription dans: Jacques Stiennon, *Paléographie du Moyen Age* (Paris 1973), p. 234 - 235.
[5] Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 1 (Louvain - Paris 1934[6]), p. 63 - 64.
[6] Brian Stock, *Lecture, intériorité et modèles de comportement dans l'Europe des XIe - XIIe s.*, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 33 (1990), p. 112.
[7] D.J. Faber, *Vreemdelingen in de staat Gods: de joden in historiografische teksten uit de elfde en twaalfde eeuw*, in: Tijdschrift voor Geschiedenis 103 (1990), p. 395 - 411; LexMA, t. 5, art. Judenfeindschaft (-haß, -verfolgung) (F. Lotter).
[8] LexMA, t. 5, art. Judendarstellung (A. Raddatz).

Mais – car il y a un ‘mais’ – s’il est vrai que la pensée philosophique et théologique, en accentuant la raison, le réel et le tangible, prépare Aristote, elle a tendance à oublier, de plus en plus, la dimension mystique, le spirituel et l’intangible. Déjà l’esprit irrationnel et mystique, qui est celui du cloître, est mis à mal par la ratio naissante. Une partie de l’iconographie de Moissac sera très vite en porte-à-faux, car elle est d’un autre temps, elle relève d’une autre spiritualité. Si la partie figurative et historiée (scènes de la Bible) sera toujours comprise, l’iconographie symbolique, qui comporte une part d’irrationnel, le sera d’autant moins. La ratio de la scolastique naissante s’accomode fort mal d’un esprit mystique et symboliste, apparemment peu rationnel. L’inspiration mystique et apocalyptique se perdra encore. Le Dieu-Roi du tympan de Chartres, s’il m’est permis de citer le jugement dur, mais parfaitement juste, de Gérard de Champeaux et de Sébastien Sterckx, “ne soutient déjà plus la comparaison avec ses prédécesseurs romans; la tête [...] annonce un art qui bientôt, copiant la nature sensible, ne dira plus l’invisible”.[1]

Vers 1100, une page se tourne. Le cloître de Moissac vient d’être inscrit à la fin d’une page que l’on tourne. Le portail sera inscrit sur la nouvelle page. La différence de conception et d’esprit, que l’on relève entre le cloître qui baigne encore dans la patristique, mythique et symbolique, et le grand portail, chef d’oeuvre de rationalité et de cohérence pré-scolastique, est tellement claire que l’on ne peut que donner raison aux moines qui (certainement sans savoir tout cela), ont donné au cloître la datation anno MC, marquant ainsi la fin d’une époque, et le début d’une nouvelle époque.

Les Cisterciens et l’art clunisien

On connaît les célèbres invectives de saint Bernard à l’adresse de Cluny (et par ricochet à Moissac), et le non moins célèbre texte d’un autre Cistercien, Aelred (vers 1100 - 1167). En 1124, Saint Bernard écrit (contre Cluny):

> Dans les cloîtres, face à nos frères plongés dans la lecture, que font ces monstres ridicules, ces choses extraordinaires d’une hideuse beauté et d’une belle laideur ? Qu’y font ces sales guenons ? Ces lions sauvages ? Ces centaures monstrueux ? Ces demi-hommes ? Ces tigresses tachetées ? Ces soldats qui combattent ? Ces chasseurs sonnant du cor ? Regarde donc ces multiples corps sous une seule tête, et ailleurs une multitude de têtes sur un seul corps ! Par ici, la queue d’un serpent se partage en quadrupède, par là, la tête d’un quadrupède en poisson. Là, une bête ressemble à un cheval, composé à l’arrière de la moitié d’une chèvre; ici, une bête à cornes est affublée du postérieur d’un cheval. Ces représentations sont si nombreuses, si extraordinaires et si variées, qu’on en arrive à lire davantage les marbres que les livres, à être davantage occupé, toute la journée, à les admirer une à une, qu’à méditer la loi divine. Mon Dieu ! Si l’on n’a pas honte de ces inepties, pourquoi au moins ne regrette-t-on pas les dépenses ?[2]

Aelred, devenu en 1147 abbé cistercien de Rievaulx en Angleterre, critique dans un écrit rédigé vers 1143 tout ce qui excite la concupiscence des yeux et la vaine curiosité:

Dans les cloîtres des moines, voilà des grues et des lièvres, des daims et des cerfs, des pies et des corbeaux. Ces choses ne conviennent pas à des Antoine et des Macaire,[3] ce sont des divertissements d’efféminés. Toutes ces choses n’ont rien à voir avec la pauvreté des moines. Elles ne font que repaître les yeux des curieux. Celui qui préfère la pauvreté de Jésus à ces attraits des yeux s’en tiendra à ce qui est vraiment nécessaire. Au lieu de l’ampleur inutile des bâtiments et de leur hauteur exagérée, il demanderait plutôt des lits pour les pauvres frères. Rentrant dans un oratoire construit en pierres brutes, sans peintures ni sculptures, il n’aimerait y trouver rien d’onéreux, pas de marbres couverts de tapis, pas de murs garnis de pourpre, montrant les histoires des peuples, les combats des rois, même pas des scènes de l’Ecriture, pas de lueur de cierges, pas de reflets du métal étincelant des divers objets ... Quand toutes ces choses commencent à lui paraître méprisables, pourrait-il se plaindre d’être sorti d’un quelconque paradis et d’être entré dans une misérable prison ? Pourquoi toute cette

---

[1] Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 392 - 393.
[2] Saint Bernard, Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem, c. 12, § 29, in: Migne, PL 182, col. 915 - 916.
[3] Saint Antoine et saint Macaire étaient les pères du monachisme oriental.

pauvreté de l'esprit ? Pourquoi tout ce coûteux travail ? [1]

Ces deux textes méritent d'être analysés attentivement. La critique exprimée par nos deux Cisterciens est double: elle concerne d'un côté les coûts financiers de la riche iconographie clunisienne, de l'autre les choix iconographiques.

C'est d'abord l'étalement de ses richesses, et la crainte que celles-ci n'étouffent la vie spirituelle, que Cîteaux, dans un esprit évangélique, reproche à Cluny. Cette critique est fort compréhensible. Les monastères clunisiens, qui viennent de recouvrer leurs anciennes possessions tombées entre les mains de laïcs, sont devenus très riches, nous l'avons constaté dans la Première Partie de cette étude pour Moissac. Pendant ce temps, les Cisterciens choisissent le chemin de l'ascèse et de la sobriété. Au XIIe siècle, les chapitres généraux, tenus tous les ans et auxquels participent tous les abbés de l'ordre, interdisent tout ce qui dans les arts décoratifs est considéré comme du luxe: les vitraux coloriés (1134), les sculptures et les peintures figuratives (1150), les portails sculptés (1157).[2] L'article 82 des Statuts interdit aux moines cisterciens de décorer leurs manuscrits d'enluminures coloriées: une seule couleur est admise...

Mais Cîteaux ne critique pas seulement la richesse de l'art clunisien et le coût de ses projets de prestige, il critique aussi les choix iconographiques: "des monstres ridicules" .. "des inepties" .. "des divertissements d'efféminés" .. Aux "divertissements" des chapiteaux, saint Bernard oppose "les livres", "la méditation de la loi divine". On saisit le glissement qui s'opère ici. Nos deux Cisterciens ne critiquent pas seulement la richesse, le coût des réalisations, ils fustigent aussi les choix iconographiques, les "inepties" du bestiaire symbolique, qu'ils ne comprennent pas. Il est curieux qu'ils ne critiquent pas les représentations bibliques, dont la réalisation coûte aussi cher que la sculpture des animaux symboliques. Leur critique s'adresse aux "inepties", et concerne donc les choix iconographiques.

Saint Bernard n'est certes pas un "moderne". Il est encore un moine vieux-style. Son opposition tenace à la pensée de Pierre Abélard prouve à l'évidence qu'il ne saisit pas l'évolution que vit à son époque la pensée théologique. Il ne comprend pas la nouvelle pensée qui naît sous ses yeux. Il est avant tout un mystique, un moine du fond des bois, et non pas un clerc de la ville. Mais il ne comprend pas davantage l'esprit symboliste d'un passé pourtant récent, dont l'iconographie symbolique du bestiaire roman constitue le paradigme emblématique. Sous la critique de la richesse excessive de Cluny, Bernard cache une incompréhension de l'iconographie. Sans l'avouer, il est déjà imprégné par le nouvel esprit de la rationalité de son temps. L'opposition qu'il voit entre les "inepties" et les "livres" en dit assez.

Mais l'esprit de Cîteaux n'est-il pas avant tout une réaction à Cluny ? Celui qui visite, au cours de ses pérégrinations romanes et gothiques à travers la France, des églises et des abbayes clunisiennes et cisterciennes, ressent très nettement, au vu de l'architecture, de la décoration, de l'esprit qui règne dans les bâtiments, combien Cîteaux est une réaction à Cluny. Combien de fois Bernard ne prend-il pas le contre-pied de Cluny ? Cluny aime-t-il une décoration riche ? Cîteaux exigera la simplicité. Cluny se consacre-t-il essentiellement au travail intellectuel ? Cîteaux remettra en valeur le travail manuel. Cluny s'intègre-t-il dans la société, allant jusqu'à jouer un rôle de premier plan dans la vie de l'église et dans la vie de la société ? Cîteaux recherchera la solitudes au fond des forêts. Certes, la foi est la même, la Règle de saint Benoît est la même. Saint Bernard n'est pas un révolutionnaire, mais il est déjà d'une autre génération. Sa génération monastique réagit à Cluny, mieux, réagit contre Cluny. Elle inaugure un nouveau siècle.

Vers 1100, une page se tourne. Saint Bernard ne comprend pas, ne veut pas comprendre l'iconographie clunisienne. Les grandes réalisations architecturales de Cluny et leurs riches décorations ont sécrété une réaction ascétique de critique de la magnificence de l'église en général et du monachisme clunisien en particulier. La fondation de Cîteaux en 1098 inaugure l'éclatement de la famille de saint Benoît.

---

[1] Aelred, Speculum Charitatis, II, 24, in: Migne, PL 195, col. 572 - 573.

[2] J. Canivez, *Statuta capitulorum ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1788*, 8 tomes (Louvain 1933 - 1941). – Raymond Oursel, *Evocation de la chrétienté romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), p. 193 - 194.

Cluny ne sera plus compris. Bientôt, l'art roman ne sera plus compris. Moissac ne sera plus compris. Vers 1400, Aymeric de Peyrac se méprend totalement sur certains points importants de l'iconographie de son abbaye de Moissac.[1] Au XVIIe siècle, on ignore le but de la salle haute[2]; Viollet-le-Duc, au XIXe, ne la comprend pas davantage.[3] Au XIXe siècle, on se méprend totalement sur la représentation du tympan.[4] Le XIXe siècle ne comprend pas la décoration du portail: Du Mège attribue au sculpteur du portail "une grande bisarrerie d'idées".[5] Aujourd'hui encore, l'incompréhension de certains éléments iconographiques oblige quelques auteurs à recourir à l'invraisemblable hypothèse de la "fantaisie" du sculpteur ... N'y a-t-il pas là un constat d'ignorance ? Si nous voulons mieux comprendre Moissac, ne faut-il pas étudier les sources d'inspiration des bâtisseurs du cloître, du tympan et du portail, la philosophie et la théologie, la patristique, la liturgie et l'histoire de l'église du XIe et du XIIe siècle ?

---

[1] Voir mon Introduction à la Chronique des Abbés de Moissac.
[2] Voir ci-dessous, Troisième Partie, § 4: La Jérusalem Céleste.
[3] E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné d'architecture française du XIe au XVIe siècle*, t. 7 (Paris 1875), p. 292: "cette belle salle supérieure, dont nous ne connaissons pas la destination".
[4] Voir ci-dessous, Troisième Partie.
[5] AM Moissac, manuscrit "Antiquités de la Ville de Moissac" (1823), f. 82.

TROISIÈME PARTIE

LE MONASTÈRE

"L'iconographie de Moissac [..] constitue l'ébauche doctrinale de la pensée monastique".

Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 18.

Chapitre premier

L’iconographie de Moissac

1

Déambulation dans les bâtiments de l’abbaye

“Viens, je te montrerai la fiancée, l’épouse de l’Agneau. Il me transporta en esprit sur une grande et haute montagne, et il me montra la Cité Sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, d’auprès de Dieu. Elle brillait de la gloire même de Dieu” (Ap 21,9-11). Suivons donc l’ange, allons voir la fiancée, l’épouse de l’Agneau, et entrons au monastère de Moissac. Nous allons déambuler sous les galeries du cloître, nous nous arrêterons longtemps devant le grand portail, sous le porche, et nous monterons à la salle haute, à la recherche des sources d’inspiration de la riche iconographie heureusement conservée à ce jour, à la recherche aussi de l’influence qu’eurent sur elle les événements du temps, bref, à la recherche des choix iconographiques de Moissac.

Dans la suite de notre étude, nous nous référerons fréquemment à des éléments architecturaux et iconographiques de notre abbaye. Cette déambulation nous apprendra aussi qu’une grande partie des bâtiments de Moissac du XIe et du XIIe siècle ont été conservés. Si l’église de Durand de Bredons, consacrée en 1063, disparut dès le XIIe siècle, si la fontaine jaillissante du cloître disparut à l’époque révolutionnaire ou napoléonienne, le cloître, le clocher-porche avec le narthex, le tympan et la salle haute ont été conservés intégralement, tandis que l’église et les bâtiments conventuels présentent suffisamment de restes pour permettre des études fructueuses.

Nous suivrons donc le guide, et nous ferons la visite des bâtiments de l’abbaye de Moissac.

Le cloître

Classé pourtant en 1841,[1] le cloître de Moissac devait être démoli vers 1856 en raison des travaux de construction de la voie ferrée Bordeaux - Sète ! Fort heureusement, le projet put être modifié. Aujourd’hui, les trains (y compris le TGV) passent à 1 mètre seulement des murs du cloître, et traversent l’ancien réfectoire des moines avec des vitesses dépassant les 100 km/h. En 1882, on y voyait encore une fresque représentant la Dernière Cène.[2] L’exposition aux intempéries l’a complètement fait disparaître.

[1] ADTG, 116 T 1.
[2] M. Mila de Cabarieu, *Excursion à Moissac. Visite des ruines du palais abbatial, au cloître, à l’église St. Pierre et à l’église St. Martin*, in: BSATG 10 (1882), p. 106.



Le TGV traversant à plus de 100 km/h l'ancien réfectoire des moines de Moissac, démoli vers le milieu du XIXe siècle pour permettre le passage du chemin de fer.

Tous les matériaux pour la construction du cloître ont été trouvés sur place, tant la brique que les Moissagais savent fabriquer depuis l'époque gallo-romaine, que la pierre calcaire du Quercy. Les 116 colonnes de marbre qui supportent les chapiteaux ont été récupérées sur des ruines romaines. Le fait qu'elles ne soient pas toutes de la même longueur ni de la même épaisseur prouve assez qu'elles ont été réutilisées.

Achevé en l'an 1100, le cloître de Moissac, avec ses 76 chapiteaux et ses 116 colonnes, nous est parvenu sans destructions notables. Seule la fontaine jaillissante a entièrement disparu à l'époque révolutionnaire ou napoléonienne. Elle portait le nom occitan de Grifol, "le griffon", et se trouvait dans l'angle nord-ouest du préau du cloître, entourée d'une colonnade de 11 chapiteaux et 2 demi-chapiteaux "de mesme fabrique que ceux du cloistre". Cette fontaine était alimentée par une source située en haut du coteau Saint-Michel, qui portait le nom occitan lo Drac, "le Dragon". L'eau venait au cloître par des tuyaux en plomb, puis jaillissait sous pression, grâce à la différence de niveau, par cinq tuyaux dans un bassin en marbre d'un diamètre de 3,25 mètres. Cette vasque fut sculptée du temps de l'abbé Ansquitil, constructeur du cloître. Elle était d'une grande beauté, ymo pocius extimantur miraclose ibidem fuisse, quod opere hominis, "résultat d'un miracle plutôt qu'ouvrage humain", selon l'expression du chroniqueur Aymeric de Peyrac. La fontaine, la colonnade et la vasque en marbre disparurent autour de 1800.[1] Le "Griffoul" de Moissac a servi de modèle à la fontaine du cloître de Monreale, près de Palerme en Sicile, qui a été conservée.

Autre perte irréparable: les têtes de tous les personnages des chapiteaux du cloître ont été martelées pendant la Révolution Française par des vandales.

Dans le préau du cloître se trouve un cèdre dont l'âge est estimé à 150 ans.

Dans une partie de l'ancienne Salle Capitulaire (entrée par l'angle nord-est du cloître) se trouve le "Musée Lapidaire", où sont recueillis les chapiteaux et les tailloirs ayant servi autrefois à décorer l'abbaye, en particulier le Grifol ou fontaine jaillissante, ainsi que d'autres fragments de sculpture.

[1] Régis de La Haye, La fontaine du cloître de Moissac, in: BSATG 110 (1985), p. 115-122.

Une autre partie de l'ancienne Salle Capitulaire héberge le Trésor.

Le clocher-porche

L'ensemble du clocher-porche, construction des années 1130 - 1140, a été conservé dans son état d'origine. Cet ensemble, élevé au cours d'une seule campagne de construction, comme un projet unique, relève de par sa conception et la cohérence interne de ses parties, de la pensée pré-scolastique du début du XIIe siècle. Il doit donc être étudié comme un ensemble cohérent.

Le Grand Portail

La vision du tympan du Grand Portail de l'abbaye Saint-Pierre de Moissac a dû provoquer une forte émotion chez le pèlerin faisant ses premiers pas dans Moissac, étape sur le chemin de Compostelle. Ce "choc émotionnel" était d'ailleurs le but recherché par les Bénédictins qui ne regardaient pas à la dépense quand il s'agissait d'édifier des oratoires en l'honneur de Dieu. L'austérité ne viendra que plus tard, avec les Cisterciens, sous l'impulsion de saint Bernard.

L'ensemble du clocher-porche de Moissac a été construit quelques décennies après l'achèvement du cloître. Les travaux ont dû commencer autour de 1110 - 1115. Edifié probablement à l'origine sur le côté ouest du clocher-porche, le tympan a été démonté pierre par pierre, pour être déplacé puis reconstruit côté sud, à son emplacement actuel, lors des travaux de fortification du clocher, vers 1125 - 1130, tout en étant certainement augmenté de ses piédroits. Il nous est parvenu dans toute son intégralité, sans modifications ni destructions notables. Seule la polychromie manque: le tympan a été rigoureusement décapé lors des restaurations du XIXe siècle, sous Viollet-le-Duc et Olivier.[1] Mais il reste encore de très nettes traces de couleurs.

Depuis quelques années, un nouveau facteur de dégradation est entré en jeu. Une mystérieuse "maladie de la pierre" exerce ses ravages sur les piédroits, sans que les travaux de protection entrepris par les Monuments Historiques n'apportent d'amélioration notable au processus de remontée d'humidité et de sels dans les murs: dans ce but, une chape de béton et une couche de plomb ont été mises en place dans les années 1970.[2] Les sculptures s'ébrèchent à vue d'oeil: des photos anciennes en témoignent. En 1985 - 1986, le niveau des abords du portail a été abaissé, et une nouvelle place a été aménagée, tant pour lutter contre l'humidité et pour chasser l'automobile omniprésente et les autres facteurs de pollution, que pour retrouver le niveau d'origine de la place, auquel se trouvait l'observateur du tympan.

L'iconographie du Grand Portail est structurée d'après un discours théologique, qui détermine aussi la cohérence de l'ensemble. L'iconographie du Grand Portail résume l'histoire du Salut dans ses trois phases: protologie, christologie et eschatologie. La protologie est rappelée par les représentations créationnelles des voussures: la christologie par les représentations des bas-côtés, des piédroits et du trumeau: l'eschatologie par la représentation apocalyptique du tympan. La structure du grand portail est théologiquement fondée sur l'idée d'exitus-reditus: toute la Création procède de Dieu, est sauvée par l'Incarnation du Christ, et revient finalement vers Dieu.

Les voussures sont décorées de plusieurs rangées d'animaux. Elles représentent les trois grandes divisions de la Création: les oiseaux qui vivent dans l'air, au-dessus de la terre, les quadrupèdes qui marchent à la surface de la terre, et les poissons qui vivent dans le monde souterrain et marin. Toute la Création, dans ses trois niveaux, rend grâce à Dieu (cf. Apocalypse 5,13).

[1] Mathieu Méras, *La restauration du portail de Moissac au XIXe siècle*, in: BSATG 85 (1959), p. 15-18. – ADTG, 116 T 3: pièces concernant les réparations au portail de Moissac, par Viollet-le-Duc. – Le tympan de Cluny était également polychrome: Kenneth John Conant, *Medieval Academy Excavations at Cluny, the Season of 1928*, in: Speculum 4 (1929), p. 14-15.

[2] Bernard Voinchet, *Le portail de Moissac*, in: Les Monuments Historiques de la France 4/1976, p. 20-25: Marie-Anne Sire, *Le problème de la conservation du décor sculpté du Portail-Sud de l'abbatiale Saint-Pierre à Moissac*, in: BSATG 109 (1984), p. 135-145.

Omnia subjecisti sub pedibus ejus,
oves et boves universas,
insuper et pecora campi,
volucres cæli, et pisces maris
qui perambulant semitas maris.
Psaume 8,8-9.

Le bas-côté droit représente des scènes de l'enfance de Jésus. A gauche, en bas, l'Annonciation: l'archange Gabriel annonce à la Vierge Marie l'heureux événement (Luc 1,26-38). Le bas-relief de l'archange Gabriel a été remplacé pendant la restauration de Viollet-le-Duc, en 1854 - 1857, par une copie grossière. Une partie de l'original a été retrouvée en 1956: elle se trouve actuellement dans le Musée Lapidaire, dans le cloître.[1]

En bas, à droite, la Visitation: la Vierge Marie rend visite à sa cousine Elisabeth, également enceinte, future mère de Jean-Baptiste. Elle chante le Magnificat (Luc 1,39-56). Les deux dames se montrent leurs rondeurs de femmes enceintes...

Sur le registre du milieu, à gauche: l'arrivée des trois Rois Mages, porteurs de leurs présents. A droite, la Vierge, assise sur son lit, leur présente le petit Jésus. Au fond, le boeuf et l'âne. A droite, saint Joseph (Matthieu 2,1-12).

La frise supérieure se lit encore comme une "bande dessinée", de droite à gauche. Nous y voyons successivement la Présentation au Temple: le vieillard Syméon tient l'enfant dans ses bras, et prononce son inoubliable Nunc dimittis, tandis que la Sainte Famille offre le présent des pauvres, un couple de tourterelles (Luc 2,21-38). Puis, en songe, Joseph reçoit de l'ange l'ordre de se réfugier en Egypte, avec la mère et l'enfant: la "Fuite en Egypte" (Matthieu 2,13-15). A l'extrême gauche, la chute des idoles du temple d'Hermopolis, selon le récit des évangiles apocryphes (Pseudo-Matthieu 23).

Le bas-côté gauche représente la Luxure et la Cupidité. A droite, la Luxure, sous les traits d'une femme nue aux côtes saillantes. Des serpents sortent de ses seins, tandis qu'un crapaud lui dévore le sexe. A son côté se tient le diable. Une grenouille sort de sa bouche.[2]

Les autres reliefs concernent l'Avarice. A gauche, en bas, deux diables chevauchent un homme riche, courbé sous le poids de sa bourse. A gauche, en haut, des diables emprisonnent des hommes. A droite, en haut, un homme riche est au lit, mourant. Le diable emporte son âme, sous les yeux de sa veuve éplorée, tandis qu'un autre diable lui ravit sa bourse. L'ange arrive trop tard pour le sauver.

La frise supérieure représente, sous forme de "bande dessinée", la parabole du Mauvais Riche (Luc 16,19-31). Elle se lit de droite à gauche: le riche est à table, en compagnie de sa femme. Un serviteur lui porte à manger. La porte de sa maison est ostensiblement fermée. Pendant ce temps, Lazare demande les miettes du festin. Des chiens lui lèchent les ulcères. Lazare meurt, un ange emporte son âme au Paradis, et la dépose dans le sein d'Abraham. Quand le Mauvais Riche meurt à son tour, il invoque Lazare pour tenter de convertir les membres de sa famille. Mais il reçoit comme seule réponse, par le personnage de gauche: "Ils ont Moïse et les prophètes. Qu'ils les écoutent" (Luc 16,29).

Les piédroits. Les portes d'entrée sont flanquées de deux hauts-reliefs, l'un (à gauche) représente saint Pierre, porteur de ses deux clés, l'autre (à droite) représente le prophète Isaïe, porteur d'un phylactère avec l'inscription: ECCE VIRGO CONCIPIET, la Vierge concevra (Isaïe 7,14), texte que l'exégèse de ce temps tenait pour une annonce de la naissance virginale du Christ.

Le trumeau et le linteau. Six lions, disposés en croix, trois mâles et trois femelles, donnent à ce trumeau un envol vigoureux. Leur mouvement va en direction du tympan. Ils semblent monter vers le Dieu siégeant sur le Trône, leur Créateur.

Sur le côté gauche du trumeau est sculpté saint Paul, chauve conformément à sa description chez

[1] Mathieu Méras, *Découverte d'un fragment de sculpture du porche de Moissac*, in: Les Monuments Historiques de la France 3/1957, p. 152-154.
[2] Selon Apocalypse 16,13, les grenouilles sortant de la bouche symbolisent les esprits impurs.

les apocryphes, porteur d'un livre.

Sur le côté droit se trouve la très belle représentation du prophète Jérémie, porteur d'un phylactère. Son attitude vivante provient du fait que ses jambes sont placées en croix. Le Jérémie du trumeau de Moissac présente de fortes ressemblances avec le Jérémie de la fresque de l'abside de la basilique de San Vicenzo, à Galliano en Italie du nord près de Milan, qui est identifié par l'épigraphie.[1]

Le linteau représente huit rosaces, composées de feuilles de chardon. L'ensemble est entouré de cordons sortant de la gueule de monstres. Ce linteau provient probablement de la récupération d'un monument romain.[2]

Le tympan. Les sculpteurs du tympan de Moissac ont réalisé l'une des plus belles oeuvres en haut-relief de l'art roman, technique encore rare à l'époque. Ils ont suivi fidèlement les deux textes qui ont inspiré la représentation: la vision néo-testamentaire du Ciel Ouvert du livre de la Révélation de saint Jean (Apocalypse 4,2-8), et la vision vétéro-testamentaire de Dieu sur le Trône du prophète Isaïe (Isaïe 6,1-3). Voici les textes:

> Apocalypse de Jean 4,2-8:
>
> Un Trône était posé dans le Ciel, et sur le Trône, Quelqu'un d'Assis. Celui qui était assis était ressemblant d'aspect à une pierre de jaspe et de sardoine. Un arc-en-ciel autour du Trône était ressemblant d'aspect à une émeraude.
>
> Autour du Trône, vingt-quatre trônes, et sur les trônes, vingt-quatre Anciens, assis, vêtus d'habits blancs, et sur leurs têtes des couronnes d'or.
>
> Du Trône sortent des éclairs et des bruits et des tonnerres. Sept flambeaux de feu, qui brûlent face au Trône, sont les sept Esprits de Dieu. Face au Trône, il y a comme une mer de verre, ressemblant à du cristal.
>
> Au centre du Trône et autour du Trône, quatre Etres Vivants, pleins d'yeux devant et derrière. Le premier Etre Vivant ressemble à un lion, le deuxième Etre Vivant ressemble à un veau, le troisième Etre Vivant a le visage comme d'un homme, le quatrième Etre Vivant ressemble à un aigle volant. Les quatre Etres Vivants, qui ont chacun six ailes, sont pleins d'yeux, autour et dedans. Ils n'ont pas de repos, jour et nuit, disant: Saint, Saint, Saint, SEIGNEUR, le Dieu Tout-Puissant, Celui-Qui-Etait et Celui-Qui-Est et Celui-Qui-Vient.

> Isaïe 6,1-3:
>
> L'année de la mort du roi Ouzziahou, j'ai vu le Seigneur, assis sur un Trône haut et élevé. Sa traîne remplissait le Temple. Des Séraphins se tenaient à côté de Lui, six ailes chacun: de deux ailes chacun couvrait son visage, et de deux il couvrait ses pieds et de deux il volait. Et l'un criait à l'autre et disait: Saint, Saint, Saint, SEIGNEUR de toute la Création ! Pleine est toute la terre de Sa gloire !

Dieu trône dans l'apparat d'un roi byzantin, tout comme les vingt-quatre Anciens, qui tiennent dans leurs mains chacun une coupe et un instrument de musique du XII[e] siècle, ancêtre de notre violon. Autour du Personnage Central se trouvent les Quatre Vivants, symboles, selon l'exégèse du Moyen Age, des Quatre Evangélistes: l'Aigle (en haut à droite, personnification de saint Jean), le Taureau (en bas à droite, personnification de saint Luc), le Lion (en bas à gauche, personnification de saint Marc) et l'Ange ou l'Homme (en haut à gauche, personnification de saint Matthieu).

Les deux Séraphins qui encadrent la scène sont empruntés à la vision du prophète Isaïe. Celui de gauche tient un phylactère enroulé, celui de droite un phylactère déroulé, symboles, selon l'exégèse du Moyen Age, de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La raison de la combinaison des deux visions, isaïenne et johannique, se trouve dans la théologie de la Trinité. Tant les Séraphins que les Quatre Vivants chantent l'hymne "Saint, Saint, Saint !".

Le porche

Le porche de l'église, appelé improprement "narthex" par les historiens du XIX[e] siècle, s'appelait au

---

[1] Photo couleur dans: *La Peinture romane du onzième au treizième siècle* (Genève 1958), p. 41.

[2] Piotr Skubiszewski, *Le trumeau et le linteau de Moissac. Un cas du symbolisme médiéval*, in: Cahiers Archéologiques 40 (1992), p. 51-90.

Moyen Age paradisus. Le nom de “paradis” (dont est dérivé le mot ‘parvis’) fournit la clé de son iconographie: les chapiteaux du porche présentent des images du Paradis. Pour la théologie médiévale, le Paradis était d’abord le Jardin d’Eden (Gn 2,8-15), avec sa végétation luxuriante, ses arbres merveilleux et ses animaux: l’épreuve de l’homme y occupe une place essentielle (voir chapiteau 5). D’autre part, lieu situé entre terre et ciel, le Paradis est le séjour intermédiaire, où les justes attendaient le jour du Jugement Final: au XIIe siècle, le Purgatoire n’était pas encore ‘inventé’.

Le porche, passage entre le monde extérieur et le sanctuaire, propose des motifs fortement teintés de dualisme.

Edifié peu après l’achèvement du cloître, au début du XIIe siècle, le “narthex” comporte une lourde croisée, accentuant le caractère rigoureusement carré, mais surbaissé, de cette salle. Cette croisée d’ogives est l’un des exemples les plus précoces de la voûte d’ogives.[1] Elle présente de fortes ressemblances avec la voûte de la crypte Saint-Amadour à Rocamadour, qui est de la même époque.

Les huit chapiteaux seront analysés dans le chapitre traitant du porche.

La salle haute. Au-dessus du parvis, au premier étage, se trouve la salle haute. Celle-ci n’a pas toujours été bien comprise par les auteurs qui ont écrit sur Moissac. La fonction de cette salle n’est ni liturgique ni pratique, mais seulement symbolique. La salle haute est une réplique, une “copie conforme” de la Jérusalem Céleste, décrite par saint Jean dans le chapitre 21 du livre de l’Apocalypse. Nous consacrerons ci-dessous tout un chapitre à la salle haute.

[1] Kenneth John Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200* (Harmondsworth 1966[2]), p. 123-124.

2

Les sources de l'iconographie de Moissac

Chacun sait la discrétion des textes du XIe - XIIe siècle sur l'architecture et l'art décoratif de cette époque. Non seulement les artistes restent anonymes, s'effacent et ne mettent pas en avant leurs talents, mais encore, on ne possède guère de textes expliquant l'architecture et l'iconographie de ce temps. Mais est-ce vraiment nécessaire? Leur travail ne s'inscrit-il pas dans une tradition séculaire qui ne nécessite de leur part aucune explication particulière? L'explication ne se trouve-t-elle pas là où les bâtisseurs et les artisans du Moyen Age la trouvaient eux-mêmes, et où nous pouvons la trouver aussi bien qu'eux, dans la Bible, dans l'exégèse et chez les Pères de l'église? Les artistes imitent-ils des modèles ou appliquent-ils leurs propres idées? Suivent-ils leur fantaisie ou donnent-ils un sens à leurs réalisations?

Nous trouvons une réponse à ces questions essentielles pour notre propos sous la plume de Pierre Damien, dans une célèbre lettre qu'il écrivit à Didier, abbé du Mont-Cassin. Ce témoignage est capital. Nous avons déjà rencontré Pierre Damien, et nous savons qu'il est l'un des plus brillants esprits et l'une des autorités les plus écoutées du XIe siècle. Dans cette lettre, Pierre Damien donne son opinion sur une question iconographique très précise qui, dit-il, lui a été souvent posée: pourquoi l'apôtre Pierre est-il représenté à la gauche, et l'apôtre Paul à la droite du Christ? En répondant à cette question, Pierre Damien nous dévoile sa méthode iconologique.[1]

Pourquoi dans toutes les provinces dépendant de Rome, saint Pierre est représenté à gauche et saint Paul à droite du Christ? La logique voudrait au contraire que saint Pierre, le Prince des Apôtres, soit posé à la droite du Seigneur, et Paul, qui était plus jeune, à sa gauche. Pierre Damien répond que cette disposition n'a sûrement pas été réalisée inconsidérément (inconsulte et inconsiderate), puisque l'empereur Constantin, le pape Sylvestre et les autres princes et prêtres de l'église n'auraient pas admis une telle disposition si elle était erronée. Le premier argument qu'avance Pierre Damien est donc celui du respect de la tradition. Mais l'argument de la tradition, du "modèle" cher aux historiens d'art, ne suffit pas. Il faut toujours, dit Pierre Damien, se mettre à la recherche des raisons qui président à ces choix iconographiques, et Pierre Damien consacre le reste de sa lettre à l'abbé Didier à les exposer.

La première piste de réflexion est constituée par la Bible et l'exégèse. Si les arguments scripturaires surprennent parfois notre rationalité du XXe siècle, rappelons-nous de notre décalage temporel, et admettons que ces arguments sont parfaitement patristiques. Paul, dit Pierre Damien, était de la tribu de Benjamin, nom qui en hébreu signifie "fils de la main droite". Un homme porteur d'un tel nom ne peut qu'être placé à droite.

Il y a ensuite un argument d'exégèse typologique et ecclésiologique. Saint Paul était de la tribu de Benjamin. Lors de la naissance de son fils Benjamin, Rachel l'appela Benoni, c'est-à-dire "fils de ma douleur" (Gn 35,18), mais son père l'appela Benjamin, c'est-à-dire "fils de la main droite". Or, Rachel, c'est l'église persécutée par Saul (Paul avant sa conversion), fils de douleur. Après sa conversion, Paul devient le grand prédicateur de l'église, conduisant les peuples à la droite de Dieu.

Pierre Damien développe encore d'autres arguments pour démontrer la supériorité de Paul sur Pierre, les raisons bibliques et exégétiques de le placer à la droite du Seigneur. Paul a été enlevé au troisième ciel (2 Co 12,2), il a donc fait une expérience mystique, et cela lui donne un statut particulier, car la vie céleste est supérieure à la vie terrestre. La vie terrestre est dite de gauche, et la vie terrestre est dite de droite, suite à une exégèse typologique d'une phrase du Cantique des

[1] Pierre Damien, Opusculum 35 de picturis principum Apostolorum, in: Migne, PL 145, col. 589-596.

Cantiques: Læva eius sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me (Ct 2,6). Or, la main de Dieu qui s'étend sur toute la terre est la prédication de saint Paul. Le schéma gauche - droite, vie active - vie contemplative, est une vieille idée patristique que nous rencontrerons encore dans cette étude.

Ensuite, saint Paul doit être placé à la droite du Christ à cause de la supériorité et la profondeur de sa doctrine qu'il n'avait apprise de personne, sauf de Dieu seul, comme si une source d'eau vive, comme si un immense torrent s'était jeté d'un coup dans un vase d'élection, pendant que, pour ce qui est des autres apôtres, les cours d'eau de la sagesse s'écoulaient durant un long laps de temps.

Enfin, argument ecclésiologique, toujours selon Pierre Damien, tous les apôtres ont reçu la responsabilité d'une église particulière, mais Paul a été établi pour tous les peuples, pour l'église universelle. Il est donc supérieur.

Résumons. Pour Pierre Damien, l'iconographie s'explique tout d'abord par la tradition, par des modèles et des schémas iconographiques transmis de génération en génération depuis l'Antiquité. Mais cette tradition se fonde sur la Bible, sur l'exégèse et sur les écrits des Pères de l'église. La méthode de Pierre Damien, la façon dont il explique ce point particulier d'iconographie nous enseigne la méthode pour étudier l'iconographie de Moissac.

Commençons par les sources qui posent le moins de problèmes d'interprétation, et qui sont les plus évidentes et le plus facilement vérifiables: les textes. Nous nous arrêterons ensuite plus longtemps aux représentations dont la lecture n'est pas claire au premier abord.

Les textes qui ont le plus fortement inspiré l'iconographie de Moissac sont la Bible, les textes liturgiques, les écrits patristiques, les vies des saints et les apocryphes. 14 chapiteaux du cloître illustrent des passages de l'Ancien Testament, 24 sont empruntés au Nouveau Testament: l'hagiographie et les apocryphes fournissent le thème de quelque 6 chapiteaux. Au total (déduction faite des "doubles"), 43 chapiteaux, soit plus de la moitié, s'expliquent sans difficultés notables à partir des textes. Ce sont des chapiteaux dits "historiés". Au portail aussi, les textes expliquent la majeure partie de l'iconographie.

La Sainte Ecriture

Pas besoin de s'étendre longtemps sur l'importance de la lecture de la Bible dans les monastères du Moyen Age. Les moines possèdent une culture biblique à toute épreuve. Ils connaissent de nombreux passages par coeur. Ceux qui ne savent pas lire reçoivent les textes dans les conférences et dans la liturgie.[1] Tout comme la Sainte Ecriture constitue la principale lecture des moines, elle est aussi la première source d'inspiration de l'iconographie de Moissac. Au portail également, la quasi-totalité de l'iconographie est d'inspiration biblique.

Cloître

Dans le cloître, 14 chapiteaux représentent des scènes de l'Ancien Testament. Ce sont, dans l'ordre des livres de la Vulgate:

– Genèse 3: Adam et Eve [17][2]
– Genèse 4,1-16: Caïn et Abel [42]
– Genèse 22,1-19: Le Sacrifice d'Abraham [58]
– Juges 14: Samson terrassant le Lion [20], à moins qu'il ne s'agisse de David (1 Samuel 17,34-36)
– 1 Samuel 16,1-13: Le Sacre de David [48]
– 1 Samuel 17: Le Combat de David et Goliath [39]
– 1 Chroniques 15 - 16: David et ses Musiciens [31]
– Psaume 54(53),3-4: inscriptions des tailloirs des chapiteaux 12 et 18
– Isaïe 62,6-7: La Sainte Jérusalem [30]

[1] Jacques Dubois, *Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Ecritures*, in: Bible de tous les temps, t. 4: le Moyen Age et la Bible (Paris 1984), p. 261-298.
[2] La numérotation des chapiteaux est donnée d'après notre ouvrage *Moissac. Guide du Visiteur* (Maastricht 1993[3]). Pour un tableau de concordance des numérotations des autres publications sur Moissac, voir l'Annexe à la fin de cette étude.

– Daniel 3: Les Hébreux dans la Fournaise [62]
– Daniel 4,1-34: L'Histoire de Nabuchodonosor [34]
– Daniel 4,7-9: L'Arbre aux Oiseaux [37]
– Daniel 4,27: La Grande Babylone [36]
– Daniel 6: Daniel dans la Fosse aux Lions pour la première fois [moitié du chapiteau 54]
– Daniel 14,31-42: Daniel dans la fosse aux Lions pour la seconde fois [67].

De ces quatorze représentations de l'Ancien Testament, trois sont empruntées au livre de la Genèse, trois sont consacrées aux livres historiques relatant le cycle de David: Juges, Samuel et Chroniques, mais pas moins de six (43 %) sont empruntées au seul livre de Daniel ! L'accent mis sur ce livre apocalyptique est remarquable.

Le Nouveau Testament fournit l'iconographie de 24 représentations. Ce sont, dans l'ordre de la Vulgate:

– Matthieu 1,1: Les Quatre Evangélistes [28]
– Matthieu 1,1-2: inscription du bas-relief de l'apôtre Matthieu
– Matthieu 2,1-18: Adoration des Rois Mages et le Massacre des Innocents [7]
– Matthieu 3,13-17: Baptême de Jésus [21]
– Matthieu 4,1-11: Les trois tentations de Jésus au désert [25]
– Matthieu 5,3-10: Les Huit Béatitudes [44]
– Matthieu 17,1-13: Transfiguration de Jésus [23]
– Marc 1,3: Les Quatre Evangélistes [28]
– Marc 6,17-29: Décollation de saint Jean Baptiste [38]
– Marc 7,24-30: Guérison opérée par Jésus [27]
– Luc 1,5: Les Quatre Evangélistes [28]
– Luc 1,26-57: Annonciation et Visitation [1]
– Luc 2,8-15: La Manifestation aux Bergers [54]
– Luc 5,1-11: Pêche Miraculeuse et Vocation de Pierre, Jacques et Jean [68]
– Luc 7,1-10: Guérison opérée par Jésus [27]
– Luc 10,25-37: Parabole du Bon Samaritain [26]
– Luc 16,19-31: Parabole de Lazare et du Mauvais Riche [12]
– Jean 1,1: Les Quatre Evangélistes [28]
– Jean 2,1-11: Noces de Cana [9]
– Jean 4,1-42: Jésus et la Samaritaine au Puits de Jacob [59]
– Jean 11: Résurrection de Lazare [51]
– Jean 13,1-20: Le Lavement des Pieds [14]
– Actes 3 et 4: Guérison d'un paralytique par Pierre et Jean [71]
– Actes 6,8 - 7,60: Martyre de saint Etienne [33]
– Actes 9,4: inscription du tailloir du chapiteau [19]
– Actes 12,1-19: Délivrance de saint Pierre [22]
– Apocalypse 12,7-9: Saint Michel combat le Dragon [76]
– Apocalypse 14,14-16: Visions apocalyptiques de saint Jean [24]
– Apocalypse 17,5: La Grande Babylone [36]
– Apocalypse 19,11-16: Visions apocalyptiques de saint Jean [24]
– Apocalypse 20,1-10: Le Règne de Mille Ans [29]

L'iconographie du cloître est marquée par les livres apocalyptiques. L'Apocalypse de Jean est présente sur quatre chapiteaux (17 %). Ajoutant à cela l'apocalyptique vétéro-testamentaire, soit les six chapiteaux empruntés au livre de Daniel, nous constatons que 26 % au total des représentations du cloître sont d'inspiration apocalyptique.

Portail

L'iconographie du portail est tout entière déterminée par l'Ecriture. Nous avons, dans l'ordre de la

Vulgate:
– Gn 2,8-15 pour le thème du “narthex”-paradis:
– Isaïe 6,1-3 pour les deux Séraphins du tympan:
– Isaïe 7,14 pour la représentation d’Isaïe au bas-côté droit:
– Matthieu 1 - 2 et Luc 1 - 2 pour les scènes de l’Enfance du Christ, au piédroit de droite:
– Luc 16,19-31 pour la parabole de Lazare et du Mauvais Riche, au piédroit de gauche:
– Apocalypse 4,2-8 pour la vision johannique du Ciel Ouvert, au tympan:
– Apocalypse 21 pour le thème de la Jérusalem Céleste.

On remarque encore une fois une très nette inspiration apocalyptique: 93 % de l’iconographie du tympan, et 100 % de la salle haute viennent des livres apocalyptiques. L’intérêt de Moissac pour l’apocalyptique, tel qu’il se dégage des choix iconographiques, est remarquable. S’il est vrai, comme le constate le père Congar, que le dernier tiers du XIe siècle et la première moitié du XIIe siècle sont une époque “à forte densité eschatologique”,[1] l’accent mis à Moissac sur l’Apocalypse est d’autant plus remarquable que l’on constate, tout d’abord, que l’abbaye elle-même ne possédait peut-être même pas les grands commentaires sur l’Apocalypse, pourtant très prisés au Moyen Age (Beatus, Haymon[2]), ensuite, que le livre de la Révélation inspire de moins en moins et l’iconographie romane en général et la recherche exégétique du temps. Aucune des réalisations romanes que l’on cite toujours en relation avec Moissac ne possède une aussi forte inspiration apocalyptique, ni Cahors avec son Ascension, ni Conques avec son Jugement Dernier, ni même Beaulieu avec sa Seconde Parousie. Au début du XIIe siècle, ce qui intéresse les exégètes des écoles du Bec, de Laon ou de Saint-Victor, ce sont les Psaumes ou les Lettres de saint Paul.[3] Plus tard, du XIIIe au XVe siècle, l’exégèse de l’Apocalypse n’intéressera plus qu’une infime partie des commentateurs universitaires.[4] L’Apocalypse, qu’Isidore de Séville présente encore, conformément à son titre (□□□□□□□□□□), comme la “Révélation” de Jésus Christ, comme le sceau, le signaculum de tous les livres du Nouveau Testament, “qui achève tous les livres quant au temps et quant à leur rang d’ordre”,[5] semble vite ‘passée de mode’... Le désintérêt, voire la méfiance de la littérature apocalyptique, aux époques suivant immédiatement la construction de Moissac, sera l’une des causes de l’incompréhension dont souffrira rapidement l’iconographie de Moissac.

Les apocryphes

Les apocryphes bibliques ont beau avoir été rejetés par le Décret dit Gélasien du VIe siècle,[6] il n’empêche qu’ils ont profondément marqué le Moyen Age et influencé l’art roman.[7] Ils faisaient partie des connaissances courantes, non pas dans leurs versions originales, mais en traduction. Ainsi, “les Actes apocryphes d’André, de Jean, de Pierre, de Paul, de Jacques, de Simon et Jude ont eu un retentissement considérable dans les légendes hagiographiques et les arts plastiques”.[8] Dès le Ve siècle, on voit apparaître une compilation des Actes apocryphes par le Pseudo-Abdias, compilation traduite par Julius Africanus: cette traduction était très connue au Moyen Age.[9] C’est par de tels textes textes intermédiaires (qui finirent aussi par passer dans l’office monastique), que les moines de Moissac ont pu avoir accès aux apocryphes. Le véritable succès populaire des apocryphes, d’ailleurs, ne viendra qu’après l’apogée de Moissac, notamment par le prodigieux succès que connut la Légende Dorée.

---

1 Yves Congar, *Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident, de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198)*, in: Etudes de Civilisation Médiévale (IXe-XIIe s.). Mélanges E.-R. Labande (Poitiers 1974), p. 154.
2 Cluny, toutefois, possédait au XIe siècle les commentaires sur l’Apocalypse d’Ambroise Autpert, et d’Aimon: Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis, ed. Petrus Dinter, in: CCM, X, lib. 2, n. 190, p. 261-264.
3 Jean Châtillon, *La bible dans les écoles du XIIe siècle*, in: Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les Temps, 4), p. 163-197.
4 Jacques Verger, *L’exégèse de l’Université*, ibidem, p. 199-232.
5 Isidore de Séville, De ecclesiasticis officiis, lib. 1, c. 11, De libris Testamentorum, in: Migne, PL 83, col. 746.
6 Migne, PL 59, col. 162-164.
7 Daniel-Rops, F. Amiot, *La bible apocryphe. Evangiles apocryphes* (Paris 1952), p. 23-24.
8 Edina Bozóky, *Les apocryphes bibliques*, in: Bible de tous les temps, t. 4: Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984), p. 432.
9 Ibidem.

Les apocryphes ont inspiré directement le chapiteau des martyres des apôtres Pierre et Paul [19], représentant la condamnation des apôtres par l'empereur Néron (face est), la crucifixion de Pierre (face nord), la décapitation de Paul (face sud) et la montée au ciel des âmes des deux apôtres (face ouest).[1] Bien entendu, ce n'est pas, comme l'écrit Rupin,[2] la Légende Dorée de Jacques de Voragine qui a inspiré les sculpteurs de ce chapiteau, cet ouvrage n'étant écrit qu'au XIIIe siècle, longtemps après l'achèvement du cloître, mais les Actes apocryphes de Pierre et de Paul.[3] On sait de façon pratiquement certaine que la bibliothèque de Moissac, à l'époque de la construction du cloître, possédait les Actes de Pierre.[4]

Au portail aussi, plusieurs éléments iconographiques sont empruntés aux apocryphes. Le bas-côté droit représente la Nativité du Seigneur: Marie est assise sur son lit, elle porte l'enfant Jésus. En arrière-plan, on voit le boeuf et l'âne. Ces deux animaux ne figurent pas dans les textes bibliques. Leur première mention est dans l'Evangile apocryphe du Pseudo-Matthieu.[5] Cela ne les a pas empêchés d'avoir par la suite un beau succès dans l'art médiéval et dans le folklore chrétien.

La frise supérieure représente la Présentation au Temple et la Fuite en Egypte, épisodes que l'on lit dans les évangiles canoniques (Lc 2,21-38 et Mt 2,13-21). Mais le dernier tableau (à gauche), représentant la chute des idoles du temple d'Hermapolis, n'y figure pas: il faut aller le chercher dans le Pseudo-Matthieu.[6] C'est encore un emprunt direct aux apocryphes.

Enfin, plaçons-nous devant le relief sur le côté gauche du trumeau, représentant saint Paul, et voyons comment les Actes de Paul et Thècle décrivent l'apôtre: "Paul, homme petit de taille, à la tête chauve, aux jambes arquées, vigoureux, aux sourcils froncés, au nez légèrement aquilin, plein de grâce[7].." Aucun doute: le sculpteur du trumeau connaissait ce texte, directement ou indirectement.

Les Pères de l'église

Pour certaines représentations iconographiques, il est possible de mettre en évidence une inspiration patristique. Deux exemples particulièrement clairs suffisent à démontrer que les bâtisseurs de Moissac ont puisé directement chez les Pères de l'église. Ces exemples ne prétendent pas faire le tour du problème: ils nous engagent seulement à relire les Pères.

Le chapiteau des Quatre Evangélistes dans la galerie sud [28] représente les évangélistes porteurs chacun d'un livre ouvert portant quelques lettres capitales qui sont, selon Lagrèze-Fossat, "les initiales des premiers mots des permiers versets de son évangile",[8] et selon Rupin "les initiales des premiers mots commençant l'évangile qu'ils ont écrit".[9] Or, il suffit d'ouvrir la Vulgate pour constater que tel n'est pas le cas. Pour l'évangile de Marc, notre sculpteur a sauté les deux premiers versets et ne commence que par V. C. ..., soit: vox clamantis in deserto (Mc 1,3), tandis que chez Luc il saute les quatre premiers versets pour ne débuter que par F. I. ..., soit: fuit in diebus Herodis (Lc 1,5). Seuls Matthieu et Jean commencent effectivement par le premier verset du premier chapitre. La solution se trouve chez Isidore de Séville (560? - 636), qui dans ses Etymologies mentionne comme débuts des évangiles, pour Matthieu: Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham (1,1): pour Marc: Vox clamantis in deserto, parate viam Domino (1,3): pour Luc: Fuit in diebus Herodis regis Judææ sacerdos quidam nomine Zacharias (1,5): Jean, nous dit Isidore, "commence par le Verbe". Il veut

[1] Laura L. Franklin, *Moissac: the martyrdom of St. Peter and St. Paul*, in: Gazette des Beaux-Arts, 1976, p. 219-222.
[2] Rupin, p. 247-248.
[3] Mart_rion to_ _g_ou _post_lou P_trou, ed. Ricardus Adelbertus Lipsius, in: R.A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. 1 (Leipzig 1891), p. 78-102, 161-165.-Mart_rion to_ _g_ou _post_lou Pa_lou, ibidem, p. 104-117.
[4] D'après le catalogue de la fin du XIe siècle: Dufour 1972, p. 82.
[5] E. Hennecke, W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, t. 1 (Tübingen 1968[4]), p. 306.
[6] Ibidem, p. 309.
[7] Pr_xeiV Pa_lou ka_ Q_klhV, § 3, ed. Ricardus Adelbertus Lipsius, in: R.A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. 1 (Leipzig 1891), p. 237: "e_den d_ t_n Pa_lon _rc_menon, _ndra mikr_n t_ meg_qei, yil_n t_ kefal_, _gk_lon ta_V km_naiV, e_ektik_n, s_nofrun, mikr¢V _p_rrinon, c_ritoV pl_rh"-traductions latines: "statura pusillus, attonso capite, brevibus superciliis, naso aquilino, gratia Dei plenus".-"statura brevi, attonso capite, ruborus, cruribus elegans, subcambaster, surosus, superciliis junctis, naso aquilino, plenus gratia Dei".
[8] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 402.
[9] Rupin, p. 229.

donc dire In principio erat Verbum (1,1).[1] Nous savons que l'abbaye de Moissac possédait plusieurs ouvrages d'Isidore de Séville, dont deux manuscrits au moins des Etymologies, remontant au Xe siècle. On en conclura que les concepteurs de ce chapiteau ont puisé leur inspiration directement chez Isidore, dans un manuscrit qui se trouvait à l'abbaye même.

Autre emprunt direct à Isidore de Séville: l'iconographie du chapiteau représentant David et ses Musiciens [31] lors de l'entrée de l'Arche d'Alliance dans Jérusalem (1 Ch 15 - 16). Parmi les vingt-quatre musiciens que cite le texte biblique (1 Ch 15,17-24), le chapiteau n'en représente que quatre (cinq avec David). Trois figurent dans le verset 17 du chapitre 15 (Héman, Asaph et Etân): mais Yeduthûn, lui, n'apparaît que beaucoup plus tard, au verset 38 du chapitre 16. Le texte biblique n'autorise donc pas la juxtaposition pure et simple de ces quatre musiciens sur un seul chapiteau. Alors? La solution se trouve encore chez Isidore de Séville, qui nous apprend que "les psaumes, quoique réunis dans un seul volume, ne sont pas l'oeuvre d'un seul et même auteur. Ils ont été écrits par dix prophètes à des époques différentes, par Moïse, David, Salomon, Asaph, Héman, Etân, Yeduthûn, et les fils de Qoré: Asir, Elqana et Ebyasaph ou Esdras".[2] Parmi les noms des musiciens de de David ayant participé au transfert de l'Arche d'Alliance, proposés par le livre des Chroniques, le chapiteau de Moissac retient les seuls auteurs des psaumes. Moïse et Salomon n'y figurent pas, car ce serait un anachronisme, ni les fils de Coré qui n'interviennent pas dans ce chapitre du livre des Chroniques. Le sculpteur du chapiteau a assigné aux cinq l'ordre exact que leur réserve Isidore de Séville, dont l'inspiration est hors de doute.

Dans la suite de cette étude, nous nous référerons systématiquement aux Pères de l'église. En raison de notre choix méthodologique, nous ne tirerons notre argumentation que des ouvrages des Pères dont nous savons avec certitude que l'abbaye de Moissac les possédait dans sa bibliothèque. Nous ne les utiliserons pas tous avec la même intensité: certains ouvrages méditatifs ou spéculatifs ne se prêtent aucunement à une traduction iconographique. Nous utiliserons surtout, – à part les véritables encyclopédies que sont les oeuvres d'Isidore de Séville –, les Commentaires sur les Psaumes de saint Augustin, les Homélies sur Ezéchiel de Grégoire le Grand et les écrits de Léon le Grand. Ce sont aussi les ouvrages le plus souvent utilisés dans la liturgie de Cluny, que les Consuetudines Cluniacenses résument comme suit: "les sermons des saints pères, en particulier saint Augustin".[3]

L'hagiographie

Les chapiteaux inspirés par les vies des saints ne posent pas davantage de problèmes iconographiques que n'en posent les chapiteaux consacrés aux thèmes bibliques. Nous avons, dans l'ordre du tour du cloître:
– le martyre des saints Fructueux, Augure et Euloge (fête le 23 janvier) [2]: nous reviendrons ci-dessous sur les raisons probables du choix de ces saints:
– le martyre de saint Sernin (fête le 29 novembre) [4]:
– le martyre de saint Laurent (fête le 10 août) [15]:
– le martyre des saints Pierre et Paul, que nous connaissions déjà par les apocryphes (fête les 29 et 30 juin) [19]:
– la "Charité" de saint Martin et un de ses miracles (fête le 11 novembre) [61]. Ces deux histoires ont été empruntées directement à la Vie de saint Martin, écrite par Sulpice Sévère[4]:
– deux miracles de saint Benoît (fête le 21 mars) [73]. Ces deux miracles figurent dans sa Vita, tirée des Dialogues de Grégoire le Grand,[5] ouvrage que l'abbaye de Moissac possédait dès le XIe siècle, comme le prouve le catalogue publié par Dufour.[6]

---

[1] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. VI, c. 1, § 34-40, in: Migne, PL 82, col. 233-234.-Idem, chez Haymon, Expositio in Apocalypsin Beati Joannis, in: Migne, PL 117, col. 1009.
[2] Isidore de Séville, In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia, § 33, in: Migne, PL 83, col. 163.
[3] Consuetudines Cluniacenses, lib. 1, c. 1, in: Migne, PL 149, col. 643-645.
[4] Jacques Lafontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin* (Paris 1967 = Sources Chrétiennes, 133), c. 3 et 7, p. 256-257 et 266-267.
[5] Adalbert de Vogüé, Paul Antin (éd.), *Grégoire le Grand. Dialogues* (Paris 1979 = Sources Chrétiennes, 260), lib. 2, c. 4, et lib. 2, c. 11, p. 150-153 et 172-175.
[6] Dufour 1972, p. 81.

En plus, les moines peuvent trouver les vies de ces saints dans les nombreux passionnaires et autres manuscrits liturgiques que l'abbaye de Moissac possède.

La liturgie

La liturgie a inspiré directement certains détails épigraphiques et iconographiques de l'abbaye de Moissac. Quand on sait la place prépondérante qu'occupaient dans la vie des moines l'office, la prière biblique et la louange de Dieu, cela n'est pas fait pour nous étonner. Encore faut-il le démontrer.

Un exemple particulièrement clair nous est fourni par le chapiteau de saint Martin, dans la galerie nord [61]. Sur le tailloir se développe une inscription qui ne correspond pas aux représentations des différentes faces du tailloir. L'histoire représentée commence sur la face ouest, où saint Martin coupe son manteau, qui lui est rendu par le Christ sur la face nord. Cependant, l'inscription: MARTINUS ADHUC CATECUMNUS / HAC ME VESTE CONTEXIT, "Martin, encore catéchumène, m'a couvert de ce manteau", se rapporte à cette scène mais n'y figure pas: elle se déroule sur les faces ouest et sud. Sur les faces est et nord du tailloir, l'inscription: HIC MARTINUS ELECTUS / DEI PONTIFEX ne se rapporte ni au miracle représenté sur la face est, ni à l'apparition du Christ sur la face nord du chapiteau. Rupin observe à juste titre: "Saint Martin n'était pas encore évêque lorsqu'il accomplit le miracle que rappelle la face orientale: c'est donc à tort que l'inscription lui donne le titre de prélat".[1] Ainsi, les inscriptions du tailloir ne correspondent donc pas aux représentations du chapiteau. Ce sont en réalité deux textes tirés de l'office de la fête de saint Martin (11 novembre) dans la liturgie de Cluny, l'antienne des Vêpres: Martinus, adhuc catechumenus, hac me veste contexit, "Martin, encore catéchumène, m'a recouvert de ce vêtement", et le répons du IIe Nocturne: Hic est Martinus, electus Dei pontifex, "Voici Martin, pontife choisi par Dieu".[2]

Le chapiteau de la Présentation de la Croix [57] reproduit sûrement d'anciens modèles, comme ceux que nous voyons à San Vitale, à Ravenne, où deux anges portent une mandorle contenant une croix gemmée. Mais le motif du chapiteau moissagais peut également avoir été inspiré par la liturgie. Un chapiteau provenant de La Daurade, aujourd'hui au Musée des Augustins à Toulouse, nous aide. Il représente sur une face une Présentation de la Croix, comparable à celle de notre chapiteau, et de l'autre la Résurrection des Morts.[3] Ce serait donc dans le triduum sacrum qu'il faut chercher. La scène de la Présentation de la Croix a pu être inspirée par la liturgie clunisienne du Vendredi Saint, et des fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la Croix.[4] L'adoration de la croix dévoilée est une particularité de la liturgie de Cluny, le Vendredi Saint, et à la fête de l'Exaltation de la Croix du 14 septembre.[5] La croix est couverte du manteau royal, ornata Regis purpura, comme le dit l'hymne Vexilla Regis.

L'héritage profane

Dans le chapitre sur les lectures de Moissac, nous avons déjà attiré l'attention sur la présence, dans la bibliothèque de Moissac, de manuscrits traitant de sciences profanes: grammaire, rhétorique, dialectique, civilisations orientales, comput et zodiaque, médecines naturelles et prédications sybillines. Pour autant qu'ils se prêtent à une représentation visuelle, nous trouvons des traces de ces centres d'intérêt dans l'iconographieu du cloître.

Le tailloir d'un chapiteau de la galerie nord du cloître [75] porte une représentation du signe zodiacal des Poissons: deux poissons, reliés par une corde sortant de leurs bouches. La présence des signes du Zodiaque est assez fréquente dans l'art roman (voir le tympan de Vézelay) et dans les

---

[1] Rupin, p. 301.

[2] Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis, ed. Petrus Dinter, in: Corpus Consuetudinum Monasticarum, X, n. 131, p. 193: Disciplina Farfensis, lib. 1, c. 40, in: Migne, PL 150, col. 1243-1244.

[3] Marie Lafargue, *Les sculptures du premier atelier de La Daurade et les chapiteaux du cloître de Moissac*, in: Bulletin Monumental 97 (1938), p. 204-205.

[4] Disciplina Farfensis, lib. 1, c. 3, in: Migne, PL 150, col. 1201-1203: ibidem, c. 31, col. 1233-1234: Pierre le Vénérable, Statuta, § 75, in: Migne, PL 189, col. 1046-1047.

[5] Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis, ed. Petrus Dinter, in: Corpus Consuetudinum Monasticarum, X, n. 111, p. 166-168: Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis, in: Corpus Consuetudinum Monasticarum, VII/2, p. 127-132.

manuscrits du Moyen Age. L'abbaye de Moissac possédait un manuscrit fort curieux, contenant des traités et des calendriers astronomiques, et des traités sur les signes du zodiaque, qui prouve que les moines de Moissac connaissaient l'astrologie.[1] Mais ce manuscrit, égaré, échappe à notre recherche.

Certains chapiteaux du cloître pourraient être inspirés par des textes, certes populaires au Moyen Age, mais qui ne sont point religieux. Ainsi, l'Ascension d'Alexandre le Grand est peut-être le thème d'un chapiteau difficile à expliquer de la galerie ouest [40].

Enfin, le dernier chapiteau du cloître [76], que nous interprétons comme la Victoire de saint Michel sur le Dragon, est peut-être influencé par les prédictions sybillines, dont l'abbaye de Moissac possède le texte du Pseudo-Bède.[2]

L'actualité historique

Dans son livre *Un art dirigé*, Hélène Toubert explique le choix fait par les moines du Mont-Cassin, d'un motif iconographique rare (scènes de la vie de Gédéon) par l'influence d'un événement d'actualité: la prise sur les Sarrasins de la ville de Mahdia en 1087.[3]

A Moissac aussi, l'actualité historique, politique et socio-économique, est une importante source d'inspiration de l'iconographie du cloître et du portail. Certains thèmes iconographiques de Moissac ont un rapport immédiat avec l'actualité de la fin du XIe siècle. Ils sont même très "modernes" et "actuels" pour l'époque.

Il y a, tout d'abord, des références immédiates à des événements d'actualité. Le chapiteau des saints de Tarragone, Fructueux, Augure et Euloge [2] ne s'explique que dans l'optique d'une allusion à l'actualité immédiate. Ces saints sont très peu connus en France. L'abbaye de Moissac n'en possédait même pas une seule relique (!), et aucune tradition locale ou régionale ne s'attache à eux. Il est donc légitime de s'enquérir des raisons du choix iconographique fait par l'abbé Ansquitil. Rupin, d'ailleurs, s'en était déjà étonné.[4] Or, il faut se rappeler qu'en 1089, dans le cadre de la Reconquista, la ville de Tarragone est reprise sur les Arabes et restaurée comme métropole,[5] événement qui a dû faire une profonde impression à Moissac et a dû remplir les moines d'une grande joie. C'est dans ce contexte que s'explique le choix de l'abbé Ansquitil, choix d'autant plus logique que notre abbaye, par les récentes donations de Camprodón et quelques autres établissements dans la région, vient de nouer des liens avec la Catalogne. La grande importance de la prise de Tarragone, dans la stratégie de la Reconquista, est illustrée par la décision que prend le pape Urbain II, en 1089, de commuer la pénitence de ceux qui, pour la rémission de leurs péchés, sont contraints de faire le pélerinage de Jérusalem, en une participation financière à la fortification de Tarragone.[6] En 1123 encore, quand le cloître de Moissac est déjà achevé et que l'abbaye construit le clocher-porche, le Ier Concile de Latran précise que la Croisade en Espagne donne droit aux mêmes bénéfices spirituels que ceux accordés en 1095 par le pape Urbain II, au Concile de Clermont, pour la Croisade de Jérusalem.[7]

On peut expliquer de la même façon le chapiteau représentant la prise de Jérusalem, le 15 juillet 1099 aux termes de la Première Croisade, initiative du pape clunisien Urbain II, le protecteur d'Ansquitil. La prise de Jérusalem, aux yeux des moines, n'est pas tant une opération de police, destinée à garantir aux pèlerins le libre accès aux lieux saints, mais surtout une nécessité théologique: la Terre Sainte ne peut qu'être aux mains de chrétiens. La Terre Sainte, celle qui a porté le Sauveur du monde, doit absolument être libérée des incroyants. Comment le christianisme peut-il prétendre libérer l'homme, s'il n'est pas capable de libérer ce petit coin de terre? La délivrance de la Jérusalem terrestre est une préfiguration, une condition, de la délivrance de l'humanité entière en vue de la réalisation de la Jérusalem Céleste. La Croisade a donc une dimension sotériologique.

D'autres choix iconographiques s'expliquent par les liens de Moissac avec d'autres établissements religieux et d'autres églises. Ainsi a-t-on voulu honorer saint Pierre, patron de l'abbaye de Moissac, et

---

[1] Paris, BN, ms. lat. 2340 (égaré). – Notice: Dufour 1981, n. [54].
[2] Pseudo-Bède, Sibyllinorum verborum interpretatio, in: Migne, PL 90, col. 1186.
[3] Hélène Toubert, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie* (Paris 1990), p. 155-192.
[4] Rupin, p. 276.
[5] Moissac et l'Occident, p. 240 et 249-250.
[6] Urbain II, Epistola 20, in: Migne, PL 151, col. 302-303.
[7] Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^3), p. 191-192.

Pierre et Paul, patrons de Cluny, présents au piédroit et au trumeau du grand portail, et à plusieurs endroits dans le cloître: au pilier d'angle sud-est, aux chapiteaux des martyres de Pierre et Paul [19], de la Délivrance de saint Pierre [22], de la Vocation de saint Pierre [68] et des Miracles de saint Pierre [71]. Enfin, le choix d'un chapiteau consacré à saint Etienne [33] fait peut-être référence au saint patron des cathédrales de Toulouse et de Cahors, tandis que le chapiteau consacré au martyre de saint Sernin [4] honore le patron de l'église collégiale toulousaine, avec laquelle notre abbaye venait de se réconcilier après l'âpre dispute de 1083 que l'on sait.

Il y a, enfin, les choix iconographiques influencés, inspirés voire déterminés par les développements de la réforme grégorienne. Une partie de l'iconographie monastique romane, clunisienne et moissagaise, s'explique comme une critique à l'adresse du pouvoir politique.

Nous avons vu que durant le XIe siècle se produit un changement profond dans les relations entre l'église et le pouvoir politique. En l'an Mil, le pape Sylvestre et l'empereur Otton III croient pouvoir réaliser l'union du sacerdotium et du regnum. Pierre Damien est encore un supporter inconditionnel de l'empereur germanique Henri III.[1] Mais quelques décennies plus tard, les luttes entre Grégoire VII et Henri IV, entre les monastères réformés et les seigneurs locaux mettent définitivement fin aux rêves d'entente des deux pouvoirs. L'église abandonne le terrain politique et devient une civitas Dei.

Moissac aussi témoigne de ce développement. Bien sûr, le Midi toulousain n'a jamais connu la Querelle des Investitures entre le pape et l'empereur germanique. Cet aspect de la Réforme Grégorienne a pris un autre visage. L'union à Cluny en 1048 se réalise encore avec l'accord, voire à l'initiative du pouvoir politique régional. Nous avons vu plus haut que tant l'abbé Odilon de Cluny que le comte de Toulouse revendiquent la nomination de l'abbé Durand. Et l'abbé séculier approuve l'union de Moissac à Cluny, tout en sachant qu'il scelle, à terme, son propre sort. Mais par la suite, Moissac prend de plus en plus ses distances, et se désolidarise des seigneurs temporels. Nous avons vu l'abbaye réduire progressivement la puissance de l'abbé séculier, jusqu'à la signature de l'acte de 1129 qui supprime le dernier reste de son pouvoir.

L'interpellation politique est particulièrement évidente dans le cycle de chapiteaux de Nabuchodonosor, dans la galerie sud [34, 36, 37]: Nabuchodonosor, roi impie et autocrate, est conduit par les événements que lui explique Daniel, à reconnaître le Roi du Ciel. Il est châtié pendant "sept temps" pour ne pas avoir reconnu Dieu. Darius reconnaît Dieu grâce au miracle de Daniel dans la fosse aux lions [54, 67]. La royauté sera enlevée aux royaumes persécuteurs, comme celui de Nabuchodonosor, et sera donnée au peuple des saints. Le texte du tailloir du chapiteau représentant Nabuchodonosor [34] le dit expressis verbis: REGNUM TUUM TRANSIIT A TE. L'allusion aux puissances séculières du XIe, en lutte avec l'église, me semble évidente.

Il y a entre les rois de la terre et le Roi du Ciel une opposition irréductible. A la fête de l'Epiphanie ou des Rois Mages, l'office nous propose sur ce thème une homélie du pape Grégoire le Grand, que les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque: "quand Jésus, le roi du ciel, est né, le roi de la terre (Hérode) prit peur"...[2] L'ambiance historique des conflits entre le pouvoir politique et l'église favorise la floraison d'une "théologie de la libération" avant la lettre, fondée sur la lutte entre les deux principes moraux du Bien et du Mal, entre la chair et l'esprit. L'église du XIe siècle est en lutte pour sa délivrance de l'islam, de l'Empereur Germanique, des abus de l'ingérence politique, de l'investiture laïque, de la simonie. A l'époque de la construction du cloître, elle semble en voie de l'emporter sur tous ses opposants politiques.

Concrètement, pour les moines de Moissac, le pouvoir politique est incarné par l'abbé séculier. Nous avons déjà constaté que l'abbé Hunaud semble avoir assez bien contenu le pouvoir de l'abbé séculier, mais que celui-ci a tenté une nouvelle conquête de ses pouvoirs perdus sous l'abbé Ansquitil. Les hommes de Bertrand de Fumel, abbé séculier, pillent Boudou: la guerre entre Gausbert de Fumel et Vivien, vicomte de Lomagne, provoque l'incendie d'une partie de la ville de Moissac, et ce n'est qu'en 1097, quand le cloître se construit, que l'abbé séculier fait sa soumission.[3]

La critique, d'ailleurs, s'adresse à la société tout entière. Conformément au développement général de

[1] André Cantin (éd.), *Pierre Damien. Lettre sur la Toute-Puissance divine* (Paris 1972), p. 24.
[2] Grégoire le Grand, Homilia 10, § 1, in: Migne, PL 76, col. 1110.
[3] Voir Première Partie, chapitre 2, § 2-3.

l’histoire de l’église au XI[e] siècle, l’église adopte une attitude de plus en plus critique envers la société. De l’autre côté, la société devient de plus en plus exigeante quant à la moralité des serviteurs de l’église. De plus en plus, l’église se veut normative pour la vie de la société. L’iconographie en témoigne par l’accent mis sur certaines exigences morales.

Ainsi, on a relaté à l’actualité de la réforme grégorienne le chapiteau de l’Entretien de Jésus avec la Samaritaine [59]. Le sculpteur y a rendu le moment précis où les apôtres reviennent de Sichar et voient Jésus parler avec la Samaritaine: “et ils s’étonnaient qu’il parlât avec une femme” (Jn 4,27), Jean Chagnolleau voit dans l’accent mis sur cet épisode un avertissement contre les nicolaïtes du XI[e] siècle et un encouragement à éviter les rapports avec les femmes.[1] Il est vrai que l’iconographie du cloître est très masculine et que la femme y est très peu présente. Au portail, par contre, il y a des femmes nues: mais le portail est destiné aux laïcs!



Beatus de Silos, f. 2 (1109) : l’Enfer peuplé de personnes coupables des deux principaux péchés, Luxure et Cupidité, les péchés du sexe et de l’argent.

La critique de la société civile, l’accent mis sur les péchés principaux de l’Avarice et de la Luxure, c’est-à-dire les péchés du sexe et de l’argent, les péchés emblématiques d’une haute conjoncture économique, ces “nouveaux” péchés du XI[e] siècle détermine l’iconographie des bas-côtés du portail de Moissac. Cette critique provient par ailleurs d’un vieux fond de méfiance, de ce que Lester Little appelle “les préjugés fortement enracinés [de la société chrétienne] contre les transactions monétaires, contre la richesse et contre les relations sexuelles”,[2] mais elle retrouve une nouvelle actualité dans les monastères réformés du XI[e] siècle, qui avaient lutté contre la simonie et le nicolaïsme. Suite au développement dans la conjoncture de croissance économique du XI[e], du commerce et d’une économie d’argent, on assiste à un remarquable retournement de la hiérarchie au tableau des Vices, où

[1] Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1963), p. 17.

[2] Lester K. Little, *Monnaie, commerce et population*, in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (dir.), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de tous les Temps, 4), p. 559.

désormais l'Avarice passe en tête des Vices, remplaçant l'Orgueil, considéré jusque-là comme le principal Vice. Dans les Collationes d'Odon de Cluny (X[e] siècle), que l'abbaye de Moissac possédait, les deux principaux vices sont encore l'orgueil *(Superbia)* et la luxure *(Luxuria)*.[1] Dans le cloître, plusieurs chapiteaux ont comme thème l'orgueil: le chapiteau de Nabuchodonosor, roi de Babylone, parle, à la suite de la Règle Pastorale de Grégoire le Grand, du péché d'orgueil.[2] Il en est de même pour le chapiteau qui, selon toute vraisemblance, représente l'Ascension d'Alexandre le Grand, archétype au Moyen Age de l'orgueil. Mais au début du XII[e] siècle, la Superbia a cédé la place à l'avaritia. La faveur iconographique du thème de l'Avarice et de la Luxure dans l'art roman et gothique est générale. Si Lester Little cite nommément le portail de Moissac,[3] où le bas-côté gauche représente les péchés de la Luxure et de la Cupidité, il y a de nombreux autres parallèles. Une page du Beatus de Silos (réalisé en 1109) donne un dessin de l'Enfer avec quelques diables et des personnes coupables de ces deux péchés,[4] dessin que John Williams commente comme suit: *« La description de cette combinaison de deux péchés, la Cupidité et la Luxure, pourrait passer pour une mise en garde opportune aux moines qui ont fait voeu de pauvreté et de chasteté. Mais en réalité une iconographie de cet ordre représentait un reproche monastique et canonique à la société en général dont la nouvelle économie accordait tant d'importance à l'argent et dont le nouveau genre littéraire encourageait le thème de l'amour. Ainsi le châtiment de ces péchés figurait sur les portes réservées au public dans des églises contemporaines du Midi de la France »*.[5] C'est effectivement dans le sens qu'elle stigmatise les péchés du monde profane de l'époque que la sculpture du portail de Moissac possède une valeur d'actualité et de critique de la société civile.

Tout cela n'est pas étonnant. Guy Lobrichon constate, au XII[e] siècle, des rapports étroits entre l'exégèse de l'Apocalypse et la critique de la société, cette dernière étant favorisée par la réforme grégorienne. L'école biblique fondée par Anselme de Laon († 1117) à la fin du XI[e] siècle en est un exemple: "dans ses gloses, celle de l'Apocalypse tout particulièrement, il distille les motifs de la réforme ecclésiale: critique nuancée des nouvelles formes de l'aliénation économique (les plaies de l'instrument monétaire, la simonie) et sociale (le désordre féodal et la privatisation des biens publics), programme de restauration morale (par une exaltation soutenue des vertus communautaires), le tout sous le patronage d'un clergé purifié de ses souillures séculaires, la chair et l'argent".[6]

L'actualité de l'église au sens le plus large, les mouvements de réforme, la réforme grégorienne, la réforme monastique, la purification de l'église de l'intérieur, la lutte du clergé contre le laïcat oppresseur, de la secularitas contre la religio, du spirituel contre le terrestre, du regnum contre le sacerdotium, tous les thèmes qui ont marqué cette époque peuvent être résumés en un seul: la victoire du Bien sur le Mal, la victoire des forces du Bien, la délivrance des forces du Mal, la victoire du Bien sur les antagonismes qui oppriment l'homme, qui oppriment l'église, bref, le Salut. Tout est placé dans la perspective de l'histoire du salut, dans une dimension sotériologique.

Conformément à la théorie de la typologie qui considère les sujets de l'Ancien Testament comme des préfigurations du Nouveau, le plan du salut, révélé par Dieu dans la Bible, continue d'agir dans l'histoire de l'église. Cette théologie est historique et actualise l'histoire: Dieu libère son peuple, tout comme Il a libéré l'humanité par son fils Jésus-Christ, tout comme, dans l'Ancien Testament, Il a libéré son peuple d'Israël. Daniel délivré des lions [54, 67], les Trois Hébreux sortis de la Fournaise [62], voilà des "thèmes de délivrance" connus dès l'art paléo-chrétien :[7] "l'épisode des trois Hébreux, préfiguration du salut chrétien, a connu une immense vogue dans l'art roman: il en fut de même pour Daniel dans la fosse aux lions, et pour les mêmes raisons. C'est le même mystère de salut qu'on y voyait préfiguré. L'iconographie les mettait volontiers en parallèle".[8]

[1] Odon de Cluny, Collationes, lib. 1, c. 11-13, in: Migne, PL 133, col. 527-529.
[2] Grégoire le Grand, Règle Pastorale, lib. 1, c 4, in: SC 381, p. 143.
[3] Little, o.c., p. 565.
[4] London, British Library, Add. ms. II 695 f. 2r.-Photo couleur dans: John Williams, *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Age* (Paris [1977]), planche 40 et p. 117.
[5] Ibidem, p. 117.
[6] Guy Lobrichon, *Une nouveauté: les gloses de la Bible*, in: Pierre Riché, Guy Lobrichon (dir.), Le Moyen Age et la Bible (Paris 1984 = Bible de Tous les Temps, 4), p. 106.
[7] Jean Daniélou, *L'église des premiers temps* (Paris 1985), p. 181-182.
[8] Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx, *Introduction au mondes des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972^2), p. 232.

Cluny, en cette fin du XI[e] et ce début du XII[e] siècle, symbolise la victoire: une congrégation sûre d'elle, dont l'influence spirituelle sur la chrétienté occidentale est énorme. Cluny affirme plus qu'il n'interroge, il est en état de vaincre plus que de souffrir. Aussi la spiritualité clunisienne sera-t-elle surtout attentive aux mystères glorieux: cela explique la remarquable absence à Moissac des mystères douloureux.[1] La théophanie riche et glorieuse que nous propose Moissac respire bien un air clunisien. Cluny n'a pas honte d'étaler ses richesses, spirituelles comme matérielles, car ce sont les richesses de la Création et de la bonté divine. Et sous la richesse temporelle transparaît la richesse spirituelle.

Mais elle est fragile. Si autour de 1100, au moment de la construction du cloître, l'abbaye de Moissac atteint son apogée, le sommet de sa puissance et de son rayonnement, elle sait fort bien que le relèvement ne remonte qu'à un demi-siècle, au rattachement de Moissac à Cluny en 1048. La lutte contre les forces négatives est encore dans toutes les mémoires. L'abbatiat d'Ansquitil, solennellement soutenu par le pape, apparaît comme le couronnement de près d'un demi-siècle d'action en faveur de la réforme. La construction du cloître et du tympan, la création du scriptorium, apparaissent comme le couronnement de la réforme et du relèvement moral et matériel de l'abbaye. On ressent dans les constructions de la fin du XI[e] siècle comme un besoin de s'affirmer, de faire reconnaître une légitimité. On le comprend d'autant mieux au vu des événements historiques des dernières décennies, qui ont profondément secoué l'abbaye de Moissac, qui lui ont fait frôler l'échec, et avec elle tout le monachisme de la région. L'iconographie du cloître et du tympan de Moissac, d'essence clunisienne, reflète l'esprit de son époque. En cette seconde moitié du XI[e] siècle, les abbés Durand, Hunaud et Ansquitil et leur abbaye ont remporté victoire sur victoire sur les forces contraires: sur l'abbé séculier, sur les laïcs usurpateurs, sur les monastères refusant la réforme. La réforme grégorienne est désormais acquise et la réforme monastique est un succès. L'église est en passe de l'emporter sur le monde. Sur le plan théologique se développent des thèmes de victoire et de nouvel élan. Ceci explique, en partie, la grandeur des réalisations de prestige, qui nourriront un peu plus tard les critiques acerbes de Bernard de Clairvaux. Reste que, pour Ansquitil, les constructions constituent la matérialisation de sa légitimité et la base du rayonnement de l'abbaye, comme c'est le cas, à la même époque, de Cluny.

Dans son ouvrage Etudes Historiques sur Moissac, Adrien Lagrèze-Fossat reproche violemment à Ansquitil d'avoir voulu perpétuer son souvenir dans l'oeuvre sculptée de l'abbaye: "Aveuglé par un sentiment d'orgueil des plus vulgaires, il avait oublié les voeux qu'il avait prononcés en entrant dans la vie monastique".[2] Ce jugement me paraît excessif. Etant données les circonstances particulièrement particulièrement mouvementées de son abbatiat, qui vit son autorité discutée jusqu'au sein de la communauté monastique, étant donnée l'atmosphère conflictuel de la réforme grégorienne, Ansquitil avait besoin d'affirmer son autorité, de souligner sa légitimité. C'est sûrement pour cette raison que son nom figure si expressément sur la plaque dédicatoire du cloître, qui, d'ailleurs, a probablement été posée par l'un de ses successeurs.

Et pourtant, hormis le fait que le cloître avait coûté une véritable fortune et que sa construction relevait obligatoirement d'un choix délibéré de l'abbé et de la communauté monacale de Moissac, il y a bien quelque chose d'orgueilleux dans la réalisation d'Ansquitil, quelque chose de peu conforme à la Règle de saint Benoît qui stipule que le douzième, le dernier degré de l'humilité "est celui où le moine se signale aux regards d'autrui par l'humilité constante non seulement de son coeur, mais également de son attitude extérieure, pendant le service de Dieu, dans l'oratoire, au monastère, au jardin, en route, dans les champs, ou tout autre lieu, qu'il soit assis, debout ou en marche, il tient toujours la tête inclinée, les yeux baissés".[3] Or, l'art roman de Moissac nous oblige bel et bien à lever la tête, continuellement et partout, devant le portail pour voir le ciel ouvert, devant la salle haute pour admirer la "cité céleste", et dans le cloître pour contempler les chapiteaux. Les seules sculptures qui sont concrètement "au niveau de l'homme", à hauteur d'homme, sont, au portail, celles des péchés (piédroits du portail, à gauche) et celles de l'Incarnation de Jésus (piédroits du portail, à droite), double thème, rendu ici dans une opposition dualiste, mais finalement salvifique, car réclamant un

[1] Cf. E. Delaruelle, *L'idée de croisade dans la littérature clunisienne du XI[e] siècle et l'abbaye de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 110.
[2] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes Historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 134.
[3] Règle de saint Benoît, 7,62-63.

choix. Il faut choisir entre le péché et le salut. Ce choix se situe au coeur de la vie présente: le péché est “à niveau d’homme”, mais l’Incarnation aussi ..! Dans la personne de Jésus-Christ, Dieu fait homme, Dieu incarné, Dieu opère son intervention dans l’histoire.

* * *

Il est temps maintenant de dresser un premier bilan. Dans l’iconographie de Moissac, on s’étonne de certaines absences notables. Si le cloître nous propose un large aperçu de l’Histoire du Salut, puis de l’enfance et de la vie publique de Jésus, il y a un “trou” entre le Lavement des Pieds et la Prédication des apôtres à Jérusalem. Chronologiquement, les chapiteaux du cloître traitent de l’histoire du Salut jusqu’au Jeudi Saint [14]. Il y a prétérition de tous les événements ultérieurs, jusqu’à la guérison opérée par Pierre et Jean dans le Temple de Jérusalem [71]. Pas une seule représentation de la Passion ni de la Résurrection du Christ, ni de son Ascension (le thème de Cahors), ni de la Venue du Saint Esprit (le thème du tympan de Vézelay), ni de la Seconde Venue de Jésus (le thème de Beaulieu-sur-Dordogne), ni du Jugement Dernier (le thème de Conques). Nous pouvons en tirer une première conclusion: le concepteur de l’iconographie de Moissac n’a pas cherché à présenter un panorama complet de l’Histoire du Salut et de la vie de Jésus. Il a fait un choix. Quel choix et pourquoi?

Les chapiteaux “historiés” s’intéressent à la vie de Jésus sur cette terre, à la jeune église et aux vies des saints sur cette terre, au message de Jésus destiné à cette terre. Cette constatation nous met sur la voie de la bonne herméneutique de l’autre grand thème biblique de l’iconographie de Moissac: l’apocalyptique. Les visions apocalyptiques présentes à Moissac concernent également cette terre: le Combat du Dragon-Antéchrist, les Moissonneurs et les Cavaliers, la Grande Babylone, et le Règne de Mille Ans. L’eschatologie n’est pas une négation de l’histoire, bien au contraire, elle touche au plus profond à l’histoire, à son essence même, elle lui donne son sens, sa finalité. Elle se rapporte donc au présent. Cette eschatologie est apocalyptique dans le sens premier du mot, elle est ‘Révélation’, elle révèle (palam facere, Ap 1,1) le sens des événements de l’histoire. La solution nous est donnée par le tympan, qui, de façon explicite, ajoute à cette théologie de l’établissement du Royaume de Dieu au coeur de cette terre, la dimension de l’éternité, mais une éternité vue de cette terre, du point de vue de cette terre, une vision de “Ciel Ouvert”, un ciel nouveau et une terre nouvelle, comme le précise le livre de la Révélation à propos de la Jérusalem Céleste (Ap 21,1). La théologie de Moissac n’envisage pas la fin du monde, mais son Salut. Elle ne regarde pas une lointaine et insaisissable eschatologie, mais le temps présent.

Cette constatation nous fera faire l’économie d’une possible erreur d’appréciation, qui serait, dans le contexte de la spiritualité monastique, de trop mettre l’accent sur le mépris du monde, au détriment de la vocation chrétienne de réaliser ici-bas le Royaume des Cieux. Non, Moissac et Cluny n’adhèrent pas à une théologie de la fuite du monde. Le Royaume des Cieux ne sera pas réalisé dans un vague avenir imprécis, mais ici même, au coeur de notre contingence. Et la Jérusalem Céleste, que les moines de Moissac ont construite à l’étage du clocher-porche, n’est pas une inaccessible promesse céleste, utopique et désincarnée, mais comme un signe tangible de la “Shékinah” de Dieu, la présence divine au coeur de notre terre, qui la transfigure, qui la change.

A propos: y a-t-il vraiment prétérition de la passion et de la résurrection? Ce n’est même pas certain. Quittons un petit instant Moissac, et portons notre regard vers le chapiteau de La Daurade conservé au Musée des Augustins à Toulouse dont nous avons déjà parlé, chapiteau sculpté par l’un des artisans du cloître de Moissac. Nous y remarquons un chapiteau comportant d’un côté la représentation de la Croix Victorieuse. C’est exactement le même motif que porte le chapiteau correspondant du cloître de Moissac [57]: une croix drapée dans un manteau, présentée par deux anges. Le chapiteau de Moissac porte cette représentation sur les deux faces, mais celui de Toulouse ne porte la croix que sur une face, et sur l’autre face la Résurrection des Morts.[1] Nous voyons un motif similaire à Ravenne. Cette croix n’est donc pas l’instrument de la passion du Seigneur, celle du Vendredi Saint, mais la croix objet de vénération, celle de l’Exaltation du 14 septembre. On sait que le Moyen Age roman ne contemple pas la souffrance du Christ, mais le mystère pascal. La croix est le symbole du mystère du salut, et elle

[1] Marie Lafargue, *Les sculptures du premier atelier de La Daurade et les chapiteaux du cloître de Moissac*, in: Bulletin Monumental 97 (1938), p. 204-205.

appartient à la résurrection.[1] Aussi, par la réunion, au chapiteau de La Daurade, du thème de la Croix Glorieuse avec celle de la Résurrection, en accord total avec la théologie du Moyen Age, les concepteurs du cloître de La Daurade ont voulu établir un lien entre les deux représentations. Une pensée comparable est développée par la liturgie. Dans certains établissements monastiques se pratiquait, au cours de la liturgie du jour de Pâques, après les tropes de la Visitatio Sepulchri, le rite du Dévoilement de la Croix: un ange, une fois le chant achevé, découvrait une croix qui avait été placée dans le "sépulcre" le Vendredi Saint.[2] Nous ne nous écartons toujours pas du symbolisme résurrectionnel.

Comme le chante l'hymne Vexilla Regis, chanté à Moissac le Vendredi Saint,[3] la croix annonce la joie pascale:

> O Crux, ave, spes unica,
> Paschale quæ fers gaudium ...
>
> O Croix, salut, seule espérance,
> Toi qui porte la joie pascale ...

La spiritualité romane en général, et la spiritualité clunisienne en particulier n'aiment pas s'appesantir sur la souffrance, la passion et la mort de Jésus. C'est l'époque des Christ en croix, non pas tordus de douleurs, mais hiératiques, couronnés, les yeux ouverts donc vivants, des Christ qui disent la vie et non la mort. La croix dit toujours la joie pascale.

---

[1] J. Leclercq, *La dévotion médiévale envers le Crucifié,* in: La Maison-Dieu n° 75 (1963), p. 119-132.
[2] K. Young, *The drama of the medieval Church*, t. 1 (Oxford 1932).
[3] Guido Maria Dreves, *Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, nach einer Handschrift der Rossiana* (Leipzig 1888 = Analecta Hymnica medii aevi, II), n° 42, p. 45.

Chapitre 2

Lire les Pères de l'église

1

Le paradoxe dualiste

"Les mystères de l'archéologie ne s'expliquent qu'au moyen de la Bible et des livres symboliques du moyen-âge, en particulier de la patrologie."

J.B. Pardiac, *Etudes archéologiques jointes à la description du portail de l'église Saint-Pierre de Moissac*, t. 1 (Paris - Bordeaux 1859), p. XI.

Dans son livre *La Sculpture de Moissac*, Meyer Schapiro remarque que *« les productions littéraires et musicales* [de Moissac] *ne sont pas nombreuses. A l'exception d'une brève chronique, de quelques hymnes, et de vers médiocres, les écrits des moines de Moissac ne sont que des copies d'oeuvres antérieures. Aucun moine de l'abbaye ne se distingua dans le domaine de la théologie ou des lettres* ».[1] A vrai dire, la remarque de Schapiro a quelque chose d'anachronique. Elle prouve qu'il connaît mal le Moyen Age. Car il n'y a là rien d'étonnant. En théologie comme en philosophie, les moines du XIe siècle ne chercheront surtout pas à faire oeuvre originale: c'est plutôt la fidélité à la tradition qui est gage de vérité. Cluny non plus n'a guère écrit.[2] Mais n'oublions jamais que la fidélité à la tradition n'exclut aucunement l'originalité et la créativité. Quand le moine prie, c'est dans le cadre de la liturgie, avec ses frères, selon des rituels inchangés, établis depuis des siècles. Mais l'art de Cluny a révolutionné le monde !

Les prières personnelles de moines du Moyen Age sont particulièrement rares. Par bonheur, c'est précisément de l'abbaye de Moissac que provient un manuscrit du troisième quart du XIe siècle, conservé aujourd'hui à Oxford,[3] contenant deux prières personnelles d'un moine de Moissac. Voici ce texte capital pour la compréhension de la spiritualité de Moissac, en traduction intégrale :[4]

> Eternel et suprême Bien, Dieu Suprême et surtout très miséricordieux, toi qui ne veux pas la mort du pécheur, mais qui veux qu'il se convertisse et qu'il vive, je confesse que j'ai péché contre le ciel et contre toi. Déjà, je ne suis pas digne d'être appelé ton fils, même pas ton serviteur, mais mauvais et paresseux, car je t'ai méprisé, toi, mon Dieu bon et fidèle, et j'ai tardé à porter ton doux joug et ta charge légère, et par les immondes désirs du coeur et les honteuses oeuvres de la chair, misérable, je me suis soumis à la misérable servitude d'un autre mauvais seigneur. C'est ma faute, Seigneur, parce que contre toi seul j'ai péché, et j'ai fait le mal devant toi. Selon ta grande

---

[1] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac*, paru à l'origine dans The Art Bulletin XIII, p. 248-351 et 464-531; réimprimé dans: Meyer Schapiro, *Selected Papers, I, Romanesque Art* (New York 1977), puis réédité en anglais (New York 1985, enfin en français (Paris 1987), p. 5.

[2] Noreen Hunt, *Cluny under Saint Hugh 1049-1109* (Londres 1967), p. 120: "the literary output from Cluny itself was poor".

[3] Oxford, Bibliothèque Bodléienne, d'Orville 45. Analyse: S.J.P. Van Dijk, *Handlist of the Latin liturgical manuscripts in the Bodleian Library Oxford* (unpublished typescript), vol. II, pt. II (1957), f. 236-237.-Texte publié par: Jean Leclercq, *Méditation d'un moine de Moissac au XIe siècle*, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 40 (1964), p. 197-210; analysé par: Jean Leclercq, *La rencontre des moines de Moissac avec Dieu*, in: Moissac et l'Occident, p. 81-93.

[4] D'après la transcription du père Leclercq, o.c. (voir note ci-dessus), à laquelle nous renvoyons pour les nombreuses citations liturgiques, patristiques et surtout bibliques.

miséricorde, aie pitié de moi, Seigneur.

O Sagesse de Dieu, que tes oeuvres sont grandes ! Tant que je vivais après le baptême sans libre arbitre, tu m'as protégé comme un fils de la servitude. Après être venu au discernement par la connaissance du Bien et du Mal, et au dévoir d'observer de tout mon coeur tes commandements et de garder ta loi, je me suis complu dans toutes sortes de plaisirs et de désirs de la chair, comme si c'était une grande richesse. Ainsi, je suis devenu sale comme une corbeille de fumier. C'est ma faute, Seigneur ! Selon la grandeur de ta miséricorde, efface mon péché.

O Seigneur, si mes lèvres ont annoncé tes commandements et les jugements de ta bouche, et si ma bouche a publié ta louange, mon coeur était loin de toi, et passant par d'abominables turpitudes il se déshonorait, et dans ta maison j'ai commis beaucoup de crimes, en pensées et en actions. C'est ma faute, Seigneur ! Lave-moi, Seigneur, de ma malice, et purifie-moi de mon péché.

O roi redoutable et adorable, que craignent les puissances des anges, le temple que je devais te préparer pour y habiter, le temple de mon corps, hélas pour moi, misérable, je l'ai préparé pour la multitude de tous les vices. C'est ma faute, Seigneur ! Tu me purifieras avec de l'hysope et je serai purifié, tu me laveras et je deviendrai plus blanc que neige.

O combien d'affreux tourments je dois souffrir, de quelle cruelle mort et de quelle douleur interminable je dois être torturé, si ta miséricorde, Seigneur, Père, n'efface pas mon péché, parce que j'ai fait du temple de mon corps, que tu as régénéré par l'eau et le Saint Esprit, la demeure de tous les vices, et au lieu des sept grâces de l'Esprit Saint, je me suis chargé des sept vices majeurs avec leur mère l'Orgueil. C'est ma faute ! Détourne ta face de mes péchés et efface toutes mes fautes.

O Seigneur, le temple de mon corps, où devrait habiter l'esprit de sagesse, a été profané par l'esprit de vaine gloire, qui a fait naître en moi l'inobédience, la vanité, l'hypocrisie, la lutte, l'entêtement, la discorde et la tendance aux nouveautés. C'est ma faute ! Crée en moi, Dieu, un coeur pur, et restaure en mes entrailles un esprit de droiture.

O Seigneur, Père, le temple de mon corps, qui devrait être habité par un esprit de bonne intelligence, est occupé par l'esprit de jalousie, qui a suscité en moi la haine, le murmure, la médisance, la joie pour les adversités du prochain, l'affliction sur sa prospérité. C'est ma faute ! Ne me rejette pas loin de ta face, et ne me retire pas ton saint esprit.

O Seigneur, l'âme qui devrait être ornée par l'esprit du bon conseil, a été troublée par un esprit de colère avec son cortège pestilentiel. Car à cause de cette peste je suis sous l'empire de disputes, de la tumeur de la mort, de l'injure, des cris, de la colère et du blasphème. C'est ma faute !

O Seigneur, là où je devrais recevoir un esprit de savoir, j'ai conçu un esprit de tristesse, avec les piquants d'un épineux. Tout cela fait naître la malice, la rancoeur, la pusillanimité, le désespoir, l'indolence devant tes commandements, la distraction de l'esprit vers l'interdit. Seigneur, mon âme est remplie de ces maux. C'est ma faute ! Réponds-moi vite, Seigneur, mon esprit défaut.

O Seigneur, là où devrait régner l'esprit de piété et de miséricorde, s'est introduit un esprit de cruelle cupidité, remplie d'une grande iniquité, faisant naître la perfidie, la tromperie, la fourberie, le parjure, l'agitation, l'oppression des pauvres et les obstacles à la miséricorde. Voilà ce que poursuit mon âme. C'est ma faute ! Que ton esprit de bonté me conduise vers une terre de droiture; à cause de ton nom, Seigneur, tu me prêteras vie dans ton équité.

Père compatissant et fidèle, ces vices invisibles, avec leurs voleurs, comme une foule de brigands, tendent dans le secret des embûches à mon âme, comme un lion dans sa tanière, ils persécutent mon âme. Ils saisissent et ils écrasent sur terre ma vie, et ils foulent ma dignité dans la poussière. O Seigneur, ce sont surtout les deux vices de la chair, qui affaiblissent et salissent mon âme et les autres membres, la gloutonnerie du ventre et la luxure. Au lieu de l'esprit de crainte, j'ai été ravi, Seigneur, par la gloutonnerie du ventre. Tous les jours, elle me rassasie, elle génère en moi une fausse joie, l'ivresse, la bouffonnerie, la souillure, la stupidité du sens face à la connaissance. C'est ma faute, Seigneur ! Toi qui fais de tes anges des esprits et de tes serviteurs un feu brûlant, éclaire mes yeux pour que je ne m'endorme point dans la mort, pour que mon ennemi ne dise pas: je l'ai emporté sur lui.

O Seigneur, que dirais-je de la luxure ? Elle a chassé en moi l'esprit de force, et depuis l'enfance elle m'a conduit captif et enchaîné par toutes les souillures possibles. Elle a entaché et mené à la perdition les cinq sens de mon corps. Par la vue, j'ai désiré, par les oreilles, j'ai été attentif à des histoires de luxure, par les lèvres j'ai donné des baisers abominables et j'ai préparé des voluptés illicites, des mots souillés et beaucoup de projets. Cette pestilentielle luxure m'a

rendu impur par le toucher, comme un cochon. Les pieds y ont servi plusieurs fois. O fontaine de David, ouverte par le lavage mensuel, si tu ne m'avais lavé par l'indulgence de ta piété, je ne serais jamais digne d'être compté dans le troupeau de tes brebis. Déjà la pestilentielle luxure m'a démoli pendant la veille et le sommeil, souillé que j'étais en entrant dans ton église, en faisant l'offrande, en touchant toutes les saintes choses, en embrassant, en chantant les psaumes, en méditant dans l'oraison, en ayant des pensées contre ma volonté, en recevant indignement, Seigneur, le sacrosaint mystère de ton corps et de ton sang. Ce vice a fait naître en moi l'aveuglement de l'esprit, l'amour de ce siècle, la haine du royaume des cieux. C'est ma faute, Seigneur ! Envoie ton esprit et les vertus seront créées en moi, et renouvelle la face de la terre.

O mon Créateur, ces ennemis ont pris mon âme, les puissances se sont précipitées sur moi, et comme des géants, se sont levées contre moi. Mon âme est remplie de tant de railleries; il n'y a pas de santé dans la chair. Protège-moi sous l'ombre de tes ailes de la face des infidèles qui m'accablent. O toi qui sondes les coeurs, là où règnent tant de troubles des vices, tu ne peux pas y avoir ta demeure. C'est ma faute ! Que ta miséricorde, Seigneur, me suive tous les jours de ma vie, pour que j'habite dans la maison du Seigneur en longueur de jours.

O Seigneur, tu m'as ordonné de t'aimer, et pour cet amour tu as promis de me préparer une demeure auprès de Dieu le Père. Seigneur, comment dois-je vivre, moi qui ai rempli la maison où tu devrais vivre, d'un si sordide ennemi ? Seigneur, même si jamais tu n'habitais qu'un seul moment en moi, quelles seront les peines qui pourraient me racheter du péché, si je t'ai rejeté et si j'ai admis les vices ? Avant de commettre un tel crime, puisse-t-il m'arriver de mourir ! Pourquoi suis-je préservé, pour que j'ajoute toujours à mes péchés des fautes plus graves, et que je revienne, comme un chien à son vomi, aux péchés que j'ai d'abord regrettés ? Pour tous ces innombrables maux, mon coeur de pierre n'a jamais versé des larmes de réparation. Voilà pourquoi je suis rejeté de devant les yeux de mon Dieu. Je suis devenu comme rempli d'outrage, et non pas d'honneur. Pauvre de moi, Seigneur, parce que j'ai beaucoup péché dans ma vie ! Que ferai-je, misérable ? Où fuirai-je, sinon vers toi, mon Dieu ? Aie pitié de moi et sauve-moi. Pauvre de moi, où trouverait-on quelqu'un comme moi ? Pendant que d'autres pleurent leurs péchés, sont en larmes jour et nuit, brûlent d'amour pour Dieu et le prochain, visitent les malades, habillent les personnes dénudées, accueillent les étrangers, donnent à manger aux affamés et à boire aux assoiffés, pendant que d'autres encore portent le joug de la pénitence, moi, misérable, je fais toujours le mal, en pensées et en actions, je ne fais jamais bonne réparation ou vraie pénitence, mais j'ajoute péché sur péché. C'est ma faute ! Sois mon aide, ne m'abandonne pas, ne me méprise pas, Dieu, mon Sauveur.

Hélas, mon âme, combien tu seras misérable et captive quand, libérée de la fétide prison de la chair, tu n'auras plus la possibilité de faire de bonnes oeuvres. Tu ne trouves pas de refuge. Le bon ange n'accourra pas, ni un ami, mais ton Créateur te livrera à tes séducteurs. Tu seras seule, brûlante et gémissante dans le dernier enfer. Ils ne tomberont pas, mais seront debout, les mille à ta gauche et les dix mille à ta droite, qui te tortureront de peines ineffables. Du trop-plein d'eaux, ils te conduiront à la trop grande chaleur. Là sont les douleurs, les plaintes, les deuils, l'horreur des ténèbres, là sont les origines des tourments. Tire, Seigneur, mon âme de la prison pour qu'elle confesse ton nom, parce qu'en enfer personne ne te confesse.

La seconde méditation commence par un dialogue entre le corps et l'âme. Le ton en est donné dès la première phrase, où l'âme reproche au corps: "O, misérable chair, qui es ma prison, ce sont tes oeuvres mauvaises qui m'entraîneront dans ces tourments !" Le corps n'est rien, le jour de sa conception est pour le moine un jour d'amertume. Il aurait mieux valu, écrit-il, ne point naître, plutôt que de commettre des péchés à la face du Dieu vivant. Mais la réponse du corps cherche tout de même à oublier le dualisme corps-âme, tend à résoudre ce conflit pour aboutir à la pénitence de l'homme et au pardon divin que le moine implore de tout son coeur. La méditation se termine sur une prière adressée à Jésus.

L'âme au corps: O misérable chair, qui es ma prison, ce sont tes mauvaises oeuvres qui m'entraîneront dans ces peines. Même si au moment fixé je souffre sans toi ces tourments et de plus grands tourments encore, ce jour viendra de toutes façons, le jour de colère, le jour du désastre et de la misère, le grand jour très amer, où, moi et toi, nous serons livrés par notre Seigneur Jésus-Christ, le bon juge, pour nos péchés aux châtiments éternels. Ne retiens pas mes péchés, Seigneur, quand tu viendras juger la terre par le feu. O malheureuse et pitoyable chair, qui es ma demeure, combien s'approchent les jours où nos ennemis nous entoureront et nous resserreront de partout, et te projetteront à terre, et nous sépareront, toi et moi, l'un de l'autre, et

toi, jeté sur un tas de fumier, tu hériteras de serpents et de vers, jusqu'à ce que tu disparaisses dans la puanteur jusqu'à être de la poussière. Si tu connaissais tout ce qui fera défection rapidement, tu ne m'obligerais plus jamais aux mauvaises oeuvres de la chair, et tu ne cesserais jour et nuit de pleurer. Alors, que je sois jeté dans les ténèbres, dehors.

Le corps à l'âme: O mon âme, pourquoi es-tu triste, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, car je le louerai encore, le salut de ma face et mon Dieu. C'est pourquoi mon coeur est dur comme pierre. Mon esprit froid n'est touché par aucune affliction. Elles ne peuvent pas pleurer les mauvaises oeuvres de la chair. Oh ! qui donnera de l'eau à ma tête, sinon celui qui a fait sortir de l'eau dans le désert ? O larmes, où êtes-vous sorties ? Où êtes-vous, plaintes de la pénitence ? Pourquoi n'avez-vous pas arrosé le misérable ? Il est vrai que je ne suis même pas digne de demeurer parmi les pénitents, moi qui avec les pénitents ne peux pas pleurer mes péchés. O fontaine consolatrice de larmes, pourquoi es-tu si loin de moi ? Après le baptême, tu laves de nouveau, et tu réconcilies avec Dieu. O mon âme, jusqu'à ce que tu sois lavée par la pénitence et les larmes, jamais ne te seront dites ces aimables paroles de Dieu: tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi. O âme, à quel jour et à quelle heure seras-tu si belle ? Il n'y a aucune souillure là où tu ne serais pas répandue dans ce corps, aucune volupté dans laquelle toi et moi, nous ne serions pas associés.

A cause de ton nom, Seigneur, pardonne mon péché, car il est grand. J'ai péché face aux cieux, et déjà ils font connaître mes injustices. La terre se dresse contre moi, car elle est souillée d'injustices. Mes injustices, Seigneur, se sont multipliées au-dessus de ma tête. Mes délits ont poussé jusqu'au ciel. Pitié, Seigneur, pitié, ne livre pas aux bêtes une âme qui te confesse. Mon âme est pleine de railleries, et la santé n'est pas dans mon corps. Je suis pourri dans mes péchés comme une jument sur son fumier. J'ai dit: Seigneur, prends pitié de moi. Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi. O façonneur de toute la créature, tu n'as pas d'esprit pour parler encore davantage, puisque je n'ai jamais cessé de flétrir et de souiller la construction de mon corps et de mon âme, que tu as daigné créer, bien plus violemment que je ne l'ai dit.

O Adonaï, Seigneur Dieu, grand et admirable, j'ai juré et décidé bien souvent de garder dans mon coeur ta loi, et de ne pas céder à la volonté de Satan ! O Créateur, toi qui connais tout ce qui est caché, il n'y a pas de jours ou d'heures dans ma vie que je n'ai méprisé tes jugements, et que je n'ai fait en pensées et en actions ce qui était agréable à Satan, et détestable à tes yeux, Seigneur. C'est ma faute ! Ne me perds pas, Seigneur, avec mes péchés, et, irrité jusqu'à la fin, ne me retiens pas mes fautes. Malheur à moi, misérable, parce que beaucoup ont suivi l'exemple de mes fautes. J'en ai entraîné beaucoup dans le péché de la mort, et je les ai conduits avec moi. A cause de mes péchés, j'en ai arraché beaucoup à Dieu. Je suis pécheur, né du péché et conçu dans le péché, et dans l'iniquité m'a conçu ma mère. O jour amer, détestable, où j'ai été conçu, où je suis venu au monde ! Si je devais ainsi offenser mon Créateur, que je sois livré au feu éternel ! Si je n'étais pas un pécheur, je ne souffrirais pas le feu perpétuel ! Ce disant, je ne prononce pas de blasphème envers moi, Seigneur, ta créature, que tu as rendue entièrement pure par ton baptême, mais qui s'est perdue par le libre arbitre. Il aurait mieux valu que je ne sois pas né, il aurait mieux valu que je ne sois pas venu dans ce monde, que de pécher à la face du Dieu vivant. Pauvre de moi ! Je ne sais ni le jour, ni l'heure, où je supporterai le châtiment de cette heure inattendue. Je ne le supporterai pas, je ne pourrai pas. Il n'y a aucune peine qui, à cause de la multitude de mes péchés, peut s'éteindre par l'eau. O Dieu, source de piété et de miséricorde, roi du ciel et de la terre, déjà ta colère, déjà le châtiment serait sur moi, si ta commisération et ta miséricorde qui existent depuis les siècles, n'étaient pas si nombreuses. O Seigneur, depuis mon enfance, je connais ta miséricorde et ta compassion plus que tous les habitants de la terre. O Dieu de pitié et de miséricorde, tolérant et très miséricordieux, déjà je crains que ta bonté, ta longanimité et ta patience ne m'attendent depuis longtemps pour que je fasse pénitence, pendant que je pèche tous les jours et que je ne fais pas pénitence. Déjà je crains qu'elles punissent en moi l'arbre sans fruits. Déjà je tremble à la pensée que la hache est au pied de l'arbre. Déjà je crains d'être coupé et d'être jeté au feu, et de brûler en d'éternelles souffrances. Déjà je crains, Seigneur, que tes saints anges dans le châtiment ne se lèvent contre moi, eux qui s'attendaient à se réjouir à propos de ma pénitence. Je suis malheureux, Seigneur, parce que je vais à tes noces, tous les jours, dans la salle de la mère Eglise, pour participer au repas sans robe de noces. O bon roi, à cause de ce seul péché, je sais que je suis coupable de la mort par ma faute. Mon coeur ne peut jamais rester une demi-heure ou un seul moment en pureté et en propreté, en prière, qu'il pense déjà davantage aux choses terrestres et charnelles qu'aux choses célestes. Seigneur, tu as chassé du temple les vendeurs et les acheteurs. Je crains qu'ainsi tu ne me rejettes de ta face, et j'ai peur d'être jeté

pieds et poings liés dans les ténèbres du dehors.

Purifie-moi, Seigneur, des choses cachées. et préserve ton serviteur des autres maux. Fais-moi, Seigneur, entrer dans ta maison, et j'irai adorer dans ton saint temple, dans ta crainte. Seigneur, dirige-moi dans ta justice, à cause de mes ennemis trace ma route devant ta face. O roi d'éternelle gloire, je te confesse devant tes anges et devant tous tes saints, parce que je regrette les péchés que j'ai commis devant toi, Seigneur. Je désire m'amender, mais je ne le peux de moi-même, si tu ne m'aides pas. Il est en mon pouvoir de tomber, mais pas de me relever. C'est ma faute, Seigneur, car j'ai péché jusqu'à la mort, et je ne suis déjà plus digne de voir la hauteur du ciel, à cause de la multitude de mes fautes.

Malheur à moi, pauvre pécheur, car les hommes de Ninive me condamneront lors de la résurrection. Si tu observes les fautes, Seigneur, Seigneur, je ne peux résister. Car je dois te rembourser plus de dix mille talents de pénitence pour mes péchés. Sans ton indulgence, je serais condamné à la prison, je n'en sortirais pas avant d'avoir rendu le dernier sou. O bon Jésus, fidèle roi, je te prie que je ne sois pas cette inutile figuier que tu as maudit quand, assoiffé, tu cherchais un fruit et ne l'as pas trouvé; aussitôt, il s'est desséché, et n'a plus jamais porté de fruit. Dieu, j'ai espéré en toi, je ne serai pas confondu dans l'éternité. Dans ta justice, libère-moi et affranchis-moi. J'ai péché, j'ai péché, que ferais-je pour toi ? Où irais-je loin de ton esprit, et où fuirais-je devant ta face ? Voici, je gis mort aux vices, enterré, fétide, lié, comme un Lazare de quatre jours je suis enfermé dans l'antre. O, déjà les pierres m'oppriment, je ne peux me lever. Il n'y a pas d'amis ou de proches pour amener, par l'effusion de larmes ou la douleur de la pénitence, ta miséricorde à me ressusciter. J'ai péché, j'ai agi injustement. Voilà pourquoi je suis tombé, je me suis perdu, je ne ressusciterai pas du sépulcre de mes vices, jusqu'à ce que tu m'ordonnes de ressusciter. Seigneur, je veux ressusciter. Tu as donné que je le veuille, donne aussi que je le puisse, pour que j'aie la volonté et le pouvoir de faire pénitence de mes péchés passés selon ta miséricorde, et à l'avenir, autant que possible, de m'en abstenir, et de ne plus y retomber. Donne-moi, Seigneur, la garde du présent et la précaution de l'avenir. Ne retiens pas, Seigneur, mes fautes ou celles de mes parents, et ne prononce pas de châtiment sur mes péchés. Mais donne-moi, mon Dieu, avec la crainte envers toi, l'éducation, la sagesse et la science, l'espace de vivre, la componction de faire pénitence, pour qu'avant le jour de mon départ je mérite de recevoir par la vraie pénitence le pardon de mes péchés. Pitié de moi, Dieu, pitié de moi, parce que mon âme a confiance en toi sous l'ombre de tes ailes, jusqu'à ce que disparaisse l'iniquité. Seigneur Dieu, Jésus, source de piété, qui lors de la résurrection de Lazare eut de saintes larmes dans les yeux pieux, je te prie par ces saintes larmes et par cette sainte source de larmes, qu'à tout moment opportun, le jour ou la nuit, tu touches mon coeur pour que j'aie la componction et la source de larmes, pour que je puisse pleurer mes péchés, pour les crimes, pour les iniquités, pour les ignominies, pour les souillures que j'ai pensés et commis devant toi et devant tes saints. Seigneur, personne ne devrait pleurer mon péché, si ce n'est moi. Je veux pleurer, mais il n'y a pas de componction, il n'y a pas de larmes. Donne-moi, Seigneur mon Dieu, un esprit troublé, prêt à t'offrir le sacrifice. Dieu, ne méprise pas un coeur brisé et humilié.

O Dieu, par Jésus, par la piété par laquelle tu as exaucé Marie et Marthe, que tu es venu au tombeau de Lazare et que tu l'as ressuscité, exauce-moi, ressuscite-moi, et fais-moi participer comme Lazare au banquet de la sainte Eglise, bien que je sois seulement le dernier dans le groupe des disciples. Je sais, Seigneur, je sais que ce n'est pas celui qui dit "Seigneur, Seigneur", qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait ta volonté. Fais-moi connaître le chemin à prendre, et apprends-moi à faire ta volonté, car tu es mon Dieu. Je pleure, je verse des larmes, je fais pénitence, je donne satisfaction, pour obtenir ce précieux don: "Homme, tes péchés te sont remis". Seigneur, qui as ressuscité une petite fille enfermée dans une maison, et un jeune homme porté hors de la porte de la ville, ressuscite pareillement mon âme de la mort du péché. Malheur, pauvre de moi, je pleure beaucoup, mais la componction n'est pas encore au coeur, ni l'effusion des larmes. Un ciel d'airain est sur moi. Je ne mérite pas qu'une place soit donnée à ma voix au ciel. Déjà les anges de Satan et tous mes ennemis m'insultent, disant: Dieu l'a abandonné; persécutez-le et attrapez-le, personne ne le libérera. Dieu, ne t'éloigne pas de moi; mon Dieu, veille à me secourir. Dieu, mon Dieu, regarde-moi. Pourquoi m'as-tu abandonné, loin de mon salut ? Seigneur, mon Dieu, j'ai espéré en toi: sauve-moi de tous mes persécuteurs et libère-moi, pour qu'ils ne saisissent pas comme le lion mon âme, car il n'y a personne qui rachète, sauf celui qui sauve.

O gardien des hommes, par ma faute je me suis opposé à toi. Je serais déjà désespéré, si je ne connaissais pas ta parole de grande bonté: "Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive". O Seigneur, ni dans la vie ni dans la mort, ni dans la prospérité ni dans l'adversité je ne perdrai espoir en toi, Seigneur, je ne serai pas affaibli. Malgré l'espoir, je crains

qu'avant la satisfaction, ton jour, qui vient comme un voleur, ne m'emporte, coupable, en enfer. Alors viendra la nuit, Seigneur, comme tu as dit, où nul ne pourra agir. A mon aide, mon Dieu, aide-moi avant que cette nuit m'emporte, avant que les ténèbres ne m'enveloppent, avant que l'enfer ne me consume, avant que ta colère et tes frayeurs ne me bouleversent, et que tes troubles ne passent sur moi. O quelle douleur, quelle plainte, quels cris, là où sera la torture sans fin, la sombre prison, pleine de diables, qui ne pourra plus être visitée par personne ! Malheur, malheur à celui qui doit y être envoyé, et qui doit y brûler d'un feu inextinguible, en même temps que le diable et ses anges ! O Seigneur Jésus, juge miséricordieux et juste, je te prie que, non pas à cause de mes mérites, mais de ta charité, tu ne permettes pas que soient traînées en prison les âmes des chrétiens, qui passeront de ce siècle à la foi catholique ! Moi, malheureux, qui dans l'armoire du Seigneur ne suis pas le froment, mais l'ivraie avec la paille !

Je pleurerais sur moi-même, misérable, si tu ne me lavais de mes péchés, Créateur de tous. Seigneur, ne me châtie pas dans ta colère, ne me reprends pas dans ta fureur. Aie pitié de moi à ce point, à cause de ta miséricorde. Donne-moi, mon Dieu, à celui qui le demande depuis longtemps, la médecine des larmes, avec laquelle tu as lavé les faiblesses des péchés d'un grand nombre. Car tu as lavé le roi David, qui disait: "Je laverai toutes les nuits mon lit; avec mes larmes, je mouillerai ma couche". Marie baignait avec ses larmes tes saints pieds, les essuyait avec ses cheveux. Pour ses larmes, elle méritait le pardon. L'apôtre Pierre fit un serment invalide, fit un triple reniement, mais après les larmes reçut ta grâce. Ceci, Seigneur, je le demande, pour que mes larmes me soient comme des pains, jour et nuit, pour l'absolution de mes péchés. J'insiste sur cette demande, parce que je sais que les péchés peuvent être remis par les larmes. Reviens, Seigneur mon Dieu, reviens et restaure ta créature corrompue par les vices. Donne-moi l'antidote qu'est la réconciliation. O Rédempteur du genre humain, tu n'as pas racheté ton peuple pour un vil prix, mais par ton sang ! Seigneur, n'as-tu pas permis d'être enchaîné à la colonne et de faire battre de verges ta chair si belle et immaculée, jusqu'à ce que le sang coule de tous côtés par terre ? N'ont-ils pas voilé tes saints yeux devant la dérision ? Car sans que tu les injuries, ils t'ont souffleté, toi qui as fixé les colonnes de la terre. Et qui plus est, pour la libération de ton peuple, tu as permis que ton incorruptible corps soit mis en croix. O Jésus, source de miséricorde, tu n'as rejeté aucun pécheur, aucun pénitent, personne qui t'appelait. Est-ce que tu me rejetterais seul ? Tu me condamnerais seul ? Me séparerais-tu seul de ton troupeau, comme si j'étais un cochon ? Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier de toutes les immondices de l'esprit et du corps.

O Jésus, Dieu d'incorruptible majesté, le jour où tu viendras juger les vivants et les morts, et le monde par le feu, Seigneur, n'oublie pas la parole que tes disciples te disaient dans le bateau: Seigneur, sauve-nous, nous périssons. Seigneur, j'ai peur de périr. Seigneur, je crains d'entendre alors le mot définitif à ta gauche. Le jour du jugement, quand toute chair ressuscite, fais-moi, Dieu béni, ressurgir à la résurrection de la vie incorruptible dans l'âme et le corps, mets-moi à ta droite avec les élus, et daigne me donner, en leur compagnie, ta très sainte bénédiction, que je bénéficie de la récompense éternelle, et que je me réjouisse dans la joie éternelle. Pour tous les siècles des siècles.

Ce texte mérite d'être étudié attentivement. Cette prière personnelle d'un moine de Moissac du XIe siècle est un document de la première importance, pour qui veut discerner l'univers spirituel et intellectuel, la mentalité d'un moine de l'époque qui fut celle de la préparation et de la conception du cloître.

On remarque d'abord combien cette prière est profondément biblique. L'auteur est un grand habitué, un "ruminant" de l'Ecriture. Dans notre traduction, nous n'avons pu indiquer les références bibliques: le texte en serait surchargé.[1]

On remarque ensuite combien le texte est porteur d'images fortes concrétisant les sentiments, les peurs et les angoisses de l'auteur. Ces angoisses sont celles de tout homme religieux, et peut-être de tout homme du Moyen Age. Nous avons déjà abordé la question de l'irrationalité; il faudra toujours la garder en mémoire.

On remarque enfin combien ce texte paraît peu "clunisien", en ce sens qu'il aborde des thèmes comme le don des larmes, la flagellation de Jésus, la prostration du pécheur, la misère de la chair. Cluny, nous l'avons vu et nous le constaterons encore, médite de préférence les mystères glorieux, la glorification de l'homme, la transcendance de Dieu, dans un esprit optimiste et fier. Doit-on en conclure qu'il y a un décalage entre la spiritualité privée d'un moine, et la spiritualité du monastère ou

[1] Je renvoie à l'édition de dom Jean Leclercq; voir note au début de ce chapitre.

de la congrégation de Cluny, telle qu'elle s'exprime dans les réalisations architecturales et artistiques ? Ou s'agit-il d'un texte "pré-clunisien" dans son inspiration et dans son esprit, écrit par un moine du temps de Durand de Bredons, un vieux moine peut-être, témoin d'une mentalité traditionnelle qu'un demi-siècle plus tard on a pu considérer comme archaïque ? Tel est certainement le cas, car nous avons déjà vu, et nous constaterons encore, quel profond changement de mentalité, d'esprit et de pensée se produit autour de l'an 1100.

Nous voulons nous arrêter un peu plus longtemps à deux thèmes très présents dans cette prière, et qui ont une grande importance pour notre propos sur l'iconographie de Moissac: la dépréciation de la matière, et le dualisme.

La dépréciation de la matière et du monde

La prière de notre moine de Moissac montre combien les notions de mépris du corps, de dépréciation de la matière, de refus du monde, marquent sa mentalité. "Misérable chair qui est ma prison", "malheureuse et pitoyable chair, qui est ma demeure", "fétide prison de la chair", les qualificatifs péjoratifs ne manquent pas.

Il y a là une vieille et très solide tradition philosophique, patristique, puis monastique, qui est en pleine actualité au XIe siècle.[1] La notion de dépréciation de la matière s'illustre par des centaines de textes. Limitons-nous à quelques exemples tirés d'ouvrages dont nous savons avec certitude que les moines de Moissac les possédaient dans leur bibliothèque. Citons d'abord Grégoire de Nazianze, un de ces pères grecs que Moissac possédait en traduction latine:

> "Rien ne me paraissait aussi beau que de fermer la porte des sens, de sortir de la chair et du monde, de se ramasser sur soi-même, de n'avoir aucun contact avec les choses humaines en dehors d'une absolue nécessité, de s'entretenir avec soi-même et avec Dieu, pour vivre au-dessus des réalités visibles, [...] pour accompagner les anges dans leur ronde, en restant sur terre après avoir quitté la terre et avoir été enlevé par l'esprit. Si l'un de vous est possédé de ce désir, il sait ce que je veux dire".[2]

Prenons ensuite deux auteurs de la Renaissance carolingienne. Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, écrit dans sa Diadema Monachorum, que l'abbaye de Moissac possédait:

> Pour les serviteurs de Dieu, toutes les choses de ce monde sont nuisibles. Ils comprennent qu'elles leur sont hostiles, et ils ne s'élèvent que plus ardemment aux choses célestes. Grande est la grâce qui brille auprès de Dieu, qui est méprisable aux yeux de ce monde. Car il est vraiment nécessaire que celui qui est haï par le monde soit aimé par Dieu. Voilà pourquoi les saints hommes cherchent à mépriser le monde, et à diriger le mouvement de leur esprit vers les choses supérieures, pour qu'elles aillent là d'où elles sont descendues, et pour qu'elles se retirent de là où elles se sont répandues. Celui qui après la renonciation au monde désire d'un saint désir la patrie supérieure, se soustrait à cette propension terrestre. Comme soulevé par des ailes, il regarde en gémissant l'endroit dans lequel il était tombé, et gagne avec une grande joie l'endroit où il doit parvenir. Les saints hommes qui atteignent le renoncement total, meurent à ce monde, de telle sorte qu'ils ne cherchent qu'à vivre pour Dieu seul, et se détachent d'autant des relations avec ce monde, qu'ils contemplent avec l'intelligence de l'âme intérieure la présence de Dieu et la fréquentation de la compagnie des anges. La vie du moine est une voie sans les obstacles, sans les entraves de la cupidité et de l'amour. Quand quelqu'un s'est retiré de la participation du monde, la cupidité ne l'entrave pas par son consentement, et ne le torture pas dans sa perception. Il est bon d'être enlevé du monde par le corps, mais il est bien meilleur de l'être par la volonté. Les deux sont réservés à l'homme de perfection. Celui-là est parfait qui est séparé de ce monde par le corps et par le coeur.[3]

Cet enseignement de Smaragde, d'ailleurs, n'est pas très original: il a puisé abondamment dans les

[1] André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIIIe-XIIe siècles* (Paris 1975), p. 45-51.
[2] Grégoire de Nazianze, Discours II, § 7, in: SC 247, p. 96-97.
[3] Smaragde, Diadema Monachorum, c. 14, in: Migne, PL 102, col. 610-611.

Sentences d'Isidore de Séville,[1] ouvrage que l'abbaye de Moissac, comme la plupart des monastères du Moyen Age, avait dans sa bibliothèque. Cela prouve que cette pensée plonge ses racines dans une tradition séculaire.

Voici enfin comment s'exprime Ambroise Autpert, dans son Combat des vices et des vertus, que l'abbaye de Moissac possédait également:

> L'amour de ce monde dit: « qu'est-ce qui est plus beau, plus honnête, plus charmant, qu'est-ce qui est plus agréable, que tout ce que nous voyons quotidiennement dans cette vie ? Que la voûte céleste est merveilleuse dans l'air agréable, à cause de la lumière du soleil, de la croissance et la décroissance de la lune, du changement et du cours des étoiles ! Que la terre est agréable à cause des fleurs des bois, des délices des fleuves, l'agrément des prés et des ruisseaux, l'abondance des blés qui poussent, les feuilles et les grappes de raisin, les sarments remplis, l'ombrages des forêts, la course des chevaux et des chiens, les bonds des cerfs et des chèvres, le vol des éperviers, les plumes et les cous des paons, des colombes et des tourterelles, les murs peints et les lambris des maisons, les sons clairs des instruments de musique, l'aspect gracieux des femmes, leurs sourcils, leurs cheveux, leurs yeux, leurs joues, leurs gorges et leurs lèvres, leurs nez et leurs mains, et encore les bijoux en or et les pierres précieuses, et tout ce qui provoque de l'émotion ».
>
> Mais l'amour de la patrie céleste répond: « si les choses qui sont sous le ciel te plaisent à ce point, si cette prison t'est si belle, la patrie, la cité et la maison, comment sont-ils ? Si telles sont les choses que reçoivent les étrangers, comment sont celles que possèdent les fils ? Si les mortels et les misérables dans cette vie sont à ce point récompensés, les immortels et les bienheureux combien sont-ils distingués dans cette vie ? C'est pourquoi, que s'éloigne l'amour de ce monde dans lequel nul ne naît que pour mourir ! Et que vienne l'amour du monde futur dans lequel nous ne serons pas appelés à la vie pour mourir, là où aucune contrariété ne sème le trouble, où aucune obligation ne gêne, où aucun désagrément ne trouble, mais où règne la joie éternelle ».[2]

Le lecteur attentif a déjà saisi combien ces textes sont en décalage total par rapport à ce que nous avons dit dans la Deuxième Partie sur les nouvelles conceptions théologiques qui naissent avec le XII[e] siècle. Il s'agit notamment, à cette époque, d'une nouvelle appréciation de la Création. Avec la pré-scolastique, la Création commence son triomphe aux portails romans et gothiques, la spiritualité clunisienne s'extasiera sur l'unité du ciel et de la terre, transfigurée par un Dieu adoré dans le triple Sanctus. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

S'il est vrai que la dépréciation de la matière est une idée-force dans la mentalité monastique du XI[e] siècle, il est également nécessaire de nuancer cette opinion. Nous avons vu, et nous verrons encore, que le monachisme clunisien et moissagais n'est pas du tout coupé du monde. Bien au contraire. Il participe pleinement à la vie de l'église, aux activités de la société, et à la vie des paroisses. Comme le dit André Vauchez: "La dépréciation incontestable des réalités terrestres dans la spiritualité monastique a été souvent tempérée par un sens profond des choses et des hommes".[3]

Le dualisme

Après la notion de renoncement au monde, la prière de notre moine met en évidence un autre thème qui marque profondément la mentalité monastique de l'âge roman: le dualisme. Il s'agit, comme le dit Pierre-Yves Le Prisé, de *« l'opposition entre les mondes du Bien et du Mal, entre les deux cités de saint Augustin, dualité sous-jacente de façon permanente dans l'univers iconographique roman »*.[4] Et effectivement, la prière de notre moine est marquée tout au long de son développement par ce dualisme qui semble régir toute la vie, la théologie, la foi, voire l'anthropologie de l'auteur. Des thèmes de souillures, vices, prison de la chair, faute, malédiction, jugement et châtiment, s'opposent à des thèmes de délivrance de l'âme, pardon, désir de résurrection, bénédiction. Ce discours est tributaire de la philosophie platonicienne et néo-platonicienne telle que la spiritualité chrétienne l'a transmise au Moyen Age. Cette pensée véhicule un dualisme anthropologique intransigeant, qui oppose à l'immortalité et la divinité de l'âme un mépris pour la contingence de tout ce qui est corporel

---

[1] Isidore de Séville, Sententiae, lib. 3, c. 16-17, in: CCSL 111, p. ****.
[2] Ambroise Autpert, De conflictu vitiorum et virtutum, c. 26, in: Migne, PL 40, col. 1103.
[3] André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII[e]-XII[e] siècles* (Paris 1975), p. 49.
[4] Pierre-Yves Le Prisé, *Images de pierre. Le langage des sculpteurs romans* (Cahors 2010), p. 125.

et matériel.

La spiritualité de l'opposition dualiste, binaire, de la matière et de l'esprit ne provient pas seulement de la philosophie grecque, elle a aussi de profondes racines bibliques. Cette spiritualité est celle des "deux voies", tracées par le psaume premier, qui oppose, d'un côté, la voie qui conduit à Dieu, de l'autre, la voie du Mal qui ne mène nulle part. Le croyant vit entre péché et justice (cf. Rm 6,20-22), dans un monde déchiré par la faute primitive, gâché par la perte du Paradis. Ce dualisme (qui, soulignons-le, n'est pas ontologique) place l'homme devant des choix à faire. C'est le dilemme proposé à plusieurs reprises par Jésus lui-même. Le dilemme entre la chair et l'esprit, entre lesquels il existe un antagonisme irréductible (Ga 5,17), est une constante de la pensée paulinienne, qui d'ailleurs s'inspire de la philosophie grecque. A une époque où le Purgatoire n'existe pas encore, le choix ne peut se faire qu'entre deux états, entre la lumière et les ténèbres, entre le salut et la perte, entre le ciel et l'enfer. Nous tenons là l'une des clés les plus fondamentales de l'iconographie de Moissac: la division binaire de la réalité, la lutte entre le Bien et le Mal, entre le positif et le négatif, le sacré et le profane, le jour et la nuit, Dieu et Diable, ciel et terre. Le binaire marque toute la vie. Cette pensée dualiste est bien celle de notre moine du XIe siècle, mais aussi celle de Smaragde.

Pour symboliser ce dualisme, la pensée patristique adopte des images qui vont trouver leur chemin dans l'art. Ainsi en est-il de l'image des deux cités, la cité de Dieu, Jérusalem, et la cité du péché, Babylone. "Les deux cités", nous apprend saint Augustin dans un ouvrage que l'abbaye de Moissac possédait, "font naître deux amours: Jérusalem fait naître l'amour de Dieu, Babylone fait naître l'amour du monde".[1] Le symbolisme des deux cités est présent dans la galerie sud du cloître de Moissac, où deux chapiteaux représentent l'un la Jérusalem Sainte [30], l'autre la Grande Babylone [36]. Les deux sont identifiés par l'épigraphie.

Le thème de la lutte

Mais le rapport entre les deux pôles du dualisme est surtout traduit par le symbole de la lutte. Les sculpteurs romans en ont fait un large usage. Partout, nous voyons des animaux en lutte, des hommes aux prises avec des monstres, des animaux ou des combinaisons d'animaux mythiques. La lutte est un thème fréquent dans tout l'art roman. Au portail de Layrac, aux chapiteaux du Musée Lapidaire de Moissac, partout nous assistons à de féroces combats. Dans l'iconographie de Moissac, ce symbolisme est présent notamment dans le cloître, c'est-à-dire dans la partie la plus ancienne de l'abbaye, et bien moins dans le clocher-porche. David luttant contre Goliath, Samson contre le lion, l'archange Michel contre la Bête apocalyptique, puis, disséminés sur des chapiteaux, des hommes luttant avec des bêtes, aux prises avec des lions, des lions luttant avec des aigles, le thème de la lutte est partout présent. Concrètement, à Moissac, le thème de la lutte entre la matière et l'esprit sera figuré par le lion (animal terrestre) et l'aigle (animal céleste).

Un autre thème courant dans l'iconographie romane est le combat d'animaux maléfiques se combattant mutuellement, dans une sorte de lutte fratricide. Dans ce cas, il faut penser à ce que saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, appelle *« le combat entre méchants et méchants »*.[2]

Le thème de la lutte sera concrétisé encore dans l'image du Combat des Vices et des Vertus, thème très populaire au Moyen Age, comme en témoignent l'iconographie générale, et les livres sur ce thème que possédaient dans leur bibliothèque les moines de Moissac, tel le *De conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise Autpert, et le *Diadema Monachorum* de Smaragde, fortement inspiré d'ailleurs par les Sentences d'Isidore de Séville.[3] Le thème du combat des Vices contre les Vertus devient très populaire au XIIe siècle. On en voit de beaux exemples sur les chapiteaux de Notre-Dame du Port à Clermont.

C'est surtout le thème de la "lutte intérieure" qui est enseigné par les pères. Cette lutte se déroule à l'intérieur de chaque homme, dans "l'homme intérieur" *(interior homo)*. L'homme intérieur *« soutient des combats continuels contre la chair »*, nous enseigne Léon le Grand.[4] *« Nous nous battons contre un ennemi qui mène contre nous une lutte et une guerre intérieures »*, dit Grégoire de Nazianze.[5]

---

[1] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum LXIV, § 2, in: CCSL 39, p. 823-824.
[2] Saint Augustin, Cité de Dieu, XV,5. ****
[3] Isidore de Séville, Sententiae, lib. 2, c. 37, in: CCSL 111, p. ****.
[4] Léon le Grand, Sermon 77, § 1, in: SC 200, p. 110-113.
[5] Grégoire de Nazianze, Discours II, § 21, in: SC 247, p. 118-119.

Cette guerre intérieure, écrit Grégoire, nous la subissons de la part de notre corps de misère, et elle se déroule entre la partie noble et lumineuse qu'est l'âme, et la matière qui nous tire vers le bas.[1] Nos ennemis, les esprits mauvais, nous assiègent dans nos pensée, pour prendre notre cité intérieure et la soumettre, estimait Grégoire le Grand.[2] Pour cet auteur, il s'agit donc d'une lutte spirituelle, d'un spirituale certamen.[3] C'est donc le combat de la foi: la multitude des saints forme une armée en campagne, l'Eglise est une armée rangée en ligne de bataille.[4] Tous les textes cités dans cet alinéa se trouvaient dans la bibliothèque des moines de Moissac.

On comprend dès lors que le thème de la lutte intérieure devient une idée-clé dans la spiritualité monastique. Jean Cassien, dans ses Conférences, que l'abbaye de Moissac possédait, écrit sur les anachorètes, pères du désert: *« non contents d'avoir remporté sur le diable une première victoire parmi la société des hommes, en écrasant de leur talon ses pièges cachés, ils convoitent de lutter contre les démons à front découvert et les yeux dans les yeux »*.[5] Jean Cassien incite ses moines à engager le combat avec les vices, et présente une grande partie de ses Institutions cénobitiques sur le thème du combat du moine contre les différents vices.[6] Ambroise Autpert constate que dans la quiétude du monastère il n'y a plus aucune persécution ni torture physique. Comment alors comprendre, dit-il, la parole de l'apôtre: *« Tous ceux qui veulent vivre dans le Christ avec piété seront persécutés »* (2 Tm 3,12). La persécution, dit-il, a changé de caractère. C'est maintenant la lutte des vices contre les vertus, de l'orgueil contre l'humilité, de la vaine gloire contre la crainte de Dieu, c'est la lutte de la forteresse de Dieu contre celle de l'Enfer, la lutte avec les armes du Christ et les armes du diable.[7] Insistons encore une fois sur le fait que toutes nos citations proviennent d'ouvrages que les les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque.

Ainsi, l'on ne s'étonnera pas que la spiritualité monastique, notamment au cours du premier âge féodal, présente la vie religieuse comme un combat, *« comme le montrent »*, remarque André Vauchez, *« les sculptures de Moissac »*.[8]

Le lion

Soulignons le rôle particulièrement néfaste du lion, qui figurait déjà dans la méditation de notre moine: *« le vice est comme un lion dans sa tanière »*. Dans le cloître de Moissac, le lion figure le Mal, mais ce Mal devra être dominé et vaincu (Daniel dans la fosse aux lions, David et Samson terrassant le lion). Dans l'iconographie du cloître, le lion, animal maléfique, néfaste, angoissant et terrestre, figure sur 13 chapiteaux ou tailloirs [6, 15, 20, 26, 28, 32, 43, 46, 54, 55, 61, 67, 74]. Il est donc l'un des principaux thèmes du bestiaire du cloître.

À Moissac, comme dans toute l'iconographie romane, le lion est un animal néfaste, diabolique, qui cherche à détruire l'homme. Prédateur de l'espèce humaine, la gueule ouverte, langue pendante, il engloutit des corps et tient dans ses griffes des têtes humaines.[9]

Dans la Bible, dans les psaumes, dans la liturgie, il symbolise la perdition. Tous les soirs, à Complies, les moines chantent: *« Frères, soyez sobres et veillez, car votre adversaire, le Diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui dévorer »* (1 P 5,8). Puis, conformément à la Règle de saint Benoît,[10] ils chantent tous les jours à Complies ce verset du psaume 91: 'Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem', *« tu marcheras sur le serpent et le basilic, tu piétineras le lion et le dragon »* (Ps 91[90],13). Retenons bien les quatre bêtes qui figurent dans ce verset; toutes sont présentes dans l'iconographie du cloître pour figurer le Diable ! Pendant plusieurs mois, durant tout le temps après la Pentecôte, l'office nous propose non seulement tous les dimanches par deux fois, mais encore plusieurs fois en semaine, comme répons du Ier Nocturne:

---

1 Grégoire de Nazianze, Discours II, § 91, in: SC 247, p. 206-209.
2 Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 16, c. 18, § 23, in: Migne, PL 75, col. 1131-1132.
3 Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 30, c. 18, § 57-59, in: Migne, PL 76, col. 555-556.
4 Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 8, § 5-10, in: SC 327, p. 282-291.
5 Jean Cassien, Collationes, lib. 3, c. 6, in: SC 64, p. 17.
6 Jean Cassien, De institutis coenobiorum, livres 5-12, in: SC 109, p. 186-501.
7 Ambroise Autpert, De conflictu vitiorum et virtutum, c. 1, in: Migne, PL 40, col. 1091-1093.
8 André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIIIe-XIIe siècles* (Paris 1975), p. 58. Voir aussi son alinéa: "Le combat spirituel", p. 58-62.
9 Pierre-Yves Le Prisé, *Images de pierre. Le langage des sculpteurs romans* (Cahors 2010), p. 43-70.
10 Règle de saint Benoît, 18,19.

R. Dominus, qui eripuit me de ore leonis, et de manu bestiæ liberavit me, * Ipse me eripiet de manibus inimicorum meorum (cf. 1 S 17,37).

Le Seigneur qui m'a arraché de la gueule du lion, et libéré de la griffe de la bête, Il me tirera des mains de mes ennemis.

Et tout aussi régulièrement, la liturgie des heures enfonce encore le clou:

V. De ore leonis libera me, Domine.
R. Et a cornibus unicornium humilitatem meam (Ps 22[21],22).

Libère-moi, Seigneur, de la gueule du lion.
Et des cornes des unicornes mon humilité.

Voilà des textes que la liturgie répète inlassablement, "enfonce" pour ainsi dire dans les têtes des moines.

Il est bon, ici, de dire quelque chose de la polysémie des symboles. Pour nos esprits modernes, une même figure ne peut pas symboliser une chose et son contraire; pour l'esprit médiéval, il n'y a là aucun problème. La tradition patristique, sensible à la polysémie du symbole du lion, lui reconnaît une signification aussi bien bénéfique que maléfique, selon les cas. Le lion, nous apprend Grégoire le Grand autant dans ses Homélies sur Ezéchiel que dans ses Moralia,[1] deux ouvrages que l'abbaye de Moissac possédait en plusieurs exemplaires dès le XI[e] siècle, a une double signification: il représente le Seigneur, mais aussi le Diable. Raban Maur, plus tard, écrit que le lion symbolise le Christ, mais aussi le Diable. De même, le serpent peut être un symbole bénéfique, par exemple quand Jésus dit *« Soyez prudents comme des serpents »* (Mt 10,16), mais aussi un symbole du Mal, car c'est le serpent qui séduisit Eve.[2] Les pères connaissaient donc très bien la polysémie des symboles.

Toutefois, chez les Pères, et par conséquent dans l'iconographie moissagaise, c'est le symbolisme négatif qui l'emporte. Saint Augustin, commentant dans ses *Ennarationes in Psalmos*, que l'abbaye de Moissac possédait, le verset *Conculcabis leonem et draconem* (Ps 91[90],13) présente le lion et le dragon comme les persécuteurs de l'église.[3] Aussi, le lion, nous apprend le pape Grégoire le Grand dans ses Moralia, que l'abbaye de Moissac possédait, n'est autre que le Satan: *« Satan est appelé lion, à cause de sa cruauté »*.[4] Pour Grégoire le Grand, *« le lion donne libre cours à sa cruauté »*.[5] Il ravit les âmes, comme le dit le psaume 7: *« Comme des lions, ils m'égorgent, ils arrachent, et nul ne délivre »* (Ps 7,3). Isidore de Séville écrit dans ses Sentences, que l'abbaye de Moissac possédait: *« Aux yeux des hommes de chair, le Diable est terrifiant, aux yeux des élus, sa terreur est méprisable. Les incrédules le craignent comme un lion, mais les forts dans la foi le méprisent comme un ver »*.[6]

Pour mieux comprendre la portée et la signification de ce symbolisme, il faut se mettre à l'écoute du chant grégorien du splendide trait du dimanche des Rameaux, sur un texte du psaume 22 (le psaume que Jésus priait en croix !), dont la mélodie évolue tout au long du chant autour de la dominante fa, sauf ... sur le seul demi-verset Libera me de ore leonis, *« arrachez-moi de la gueule du lion »*, où elle monte subitement de deux tons pour s'établir, le temps de ce demi-verset, sur le la, augmentant ainsi l'ambitus du chant de la quinte à la sixte ! Ce demi-verset de plain-chant exprime mieux qu'un long exposé théorique l'angoisse que ressentaient les moines du Moyen Age devant le lion.

La répulsion du lion ressort encore plus nettement en relation avec le symbole néfaste de la fosse, par exemple dans le thème de Daniel dans la Fosse aux Lions, représenté dans le cloître sur deux

[1] Grégoire le Grand, Homiliae in Ezechielem, lib. 2, hom. 7, § 1, in: SC 360, p. 322-323; Grégoire le Grand, Moralia, lib. 5, c. 21, in: Migne, PL 75, col. 701.
[2] Raban Maur, De Clericorum institutione, lib. 3, c. 14, in: Migne, PL 107, col. 591.
[3] Saint Augustin, Ennaratio in psalmum XXXIX, § 1, in: CCSL 38, p. 423.
[4] Grégoire le Grand, Moralia, lib. 5, c. 22, in: Migne, PL 75, col. 702: "Satan quippe et propter crudelitatem leo dicitur".
[5] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 4, § 3, in: SC 360, p. 186-187.
[6] Isidore de Séville, Sententiae, lib. 3, c. 5, § 13, in: CCSL 111, p. ****.

chapiteaux [54, 67]. La fosse aux lions constitue le fond de l'horreur et de l'angoisse. Tout comme l'image du lion, le mot *lacus* (fosse), dans les psaumes et par conséquent dans la liturgie et dans la pensée des moines, possède des réminiscences particulièrement négatives. Citons comme exemple un verset du psaume 88, que la liturgie nous propose le Vendredi Saint dans les Leçons des Ténèbres: *Æstimatus sum cum descendentibus in lacum, « on me compte parmi ceux qui descendent dans la fosse »* (Ps 88[87],5). Pour Grégoire le Grand, *lacus* est l'un des noms de l'enfer, l'endroit de ténèbres et de douleurs dont on ne revient plus jamais.[1]

Dans notre cloître, le lion est souvent représenté en lutte, soit avec l'aigle, soit avec l'homme. Le lion en lutte avec un être humain figure sur un chapiteau de la galerie ouest [43], que personne encore n'a su expliquer. On y voit des lions poser leurs griffes sur la tête et les épaules d'un personnage. Il peut s'agir de la symbolisation de l'homme retenu, prisonnier du terrestre, empêché de monter vers le ciel et de s'élever vers les hauteurs. Mais peut-être s'agit-il plus simplement d'une représentation archaïque et hiératisée de Daniel dans la fosse aux lions ce qui, en réalité, ne nous éloigne pas tellement de notre première explication, d'autant que le personnage de la face nord de ce chapiteau est coiffé du même bonnet dont est coiffé Daniel sur le chapiteau 54. Le thème de Daniel dans la Fosse aux Lions, symbole paléochrétien de la lutte du Bien contre le Mal, figure encore expressément sur deux chapiteaux [54, 67].

L'oiseau, l'aigle

Mais le lion sera de préférence opposé à l'aigle. L'aigle occupe une place importante dans l'iconographie du cloître. Il figure sur 15 chapiteaux ou tailloirs [6, 10, 11, 15, 26, 35, 37, 40, 46, 55, 61, 63, 67, 72, 75]; d'autres oiseaux figurent sur 7 chapiteaux ou tailloirs [13, 24, 31, 49, 57, 66, 72]. La lutte symbolique entre l'aigle et le lion figure sur 4 chapiteaux ou tailloirs du cloître [6, 46, 61, 67].

Dès l'Ancien Testament, l'aigle symbolise la force de ceux qui espèrent en Dieu (Is 40,31), voire la protection du Seigneur Lui-même qui, *« comme l'aigle qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits »* (Dt 32,11-12).

En règle générale, les oiseaux et tous les animaux qui s'élèvent dans les airs, vers les hauteurs, symbolisent chez les Pères de l'église tout ce qui monte vers le ciel, donc tout ce qui est spirituel. Dans l'art roman, tous les porteurs d'ailes, que ce soient les anges ou les oiseaux, et en particulier les aigles, renvoient aux choses célestes.[2] Le vol des oiseaux, chez les Pères de l'église, symbolise l'élévation spirituelle. Saint Augustin, dans son commentaire sur le psaume 122(121), que les moines de Moissac ont dû posséder avec les autres commentaires psalmiques de l'évêque d'Hippone, compare l'amour terrestre à l'amour céleste, et utilise pour ce dernier le symbole de l'oiseau: *« Un cœur purifié des troubles de l'amour terrestre, déploie ses ailes* [...]. *Il vole, porté par deux commandements: l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Vers où le cœur s'envole-t-il? Il s'élève vers Dieu, parce que c'est l'amour qui l'élève.* [...] *Il dit: 'Si j'avais des ailes de colombe, je m'envolerais en j'irais me reposer'* (Psaume 55(54),7). *Vers où veut-il s'envoler? Loin des occasions de péché, loin du commerce des malfaiteurs.* [...] *Le cœur veut jouir de la présence des anges, les citoyens de l'éternelle Jérusalem »*.[3] Dans son commentaire de l'évangile de Matthieu, que la bibliothèque de Moissac possédait, saint Hilaire de Poitiers, à propos du mot de Jésus sur les moineaux (Mt 10,26-33), oppose le poids de la nature terrestre, le poids du corporel, à la légèreté de l'âme, la chute sur le sol et l'envoi au ciel.[4] Chez Grégoire le Grand les moines de Moissac lisaient: *« Que signifie le vol des animaux, si ce n'est l'élévation des évangélistes et des docteurs ? Que sont les ailes des animaux, sinon la contemplation des saints qui les élève vers les choses célestes ? »*[5] Le

[1] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 9, c. 63-65, § 95-97, in: Migne, PL 75, col. 911-913.

[2] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles* (Paris 1982), art. Oiseau: "les oiseaux symbolisent les états spirituels, les anges, les états supérieurs de l'être". – Marie-Madeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane* (Paris 1977), p. 222: "l'oiseau est toujours un signe d'ordre spirituel". – Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 378: "l'aigle est un symbole universel de l'ascension au ciel, de la souveraineté, du pouvoir reçu ou exercé du haut du ciel, ou encore d'un état supérieur".

[3] Augustin, Ennarationes in Psalmos, 122,1-2, in: CCCL 40, p. 1801.

[4] Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu, in: SC 254, p. 239-241.

[5] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 35, c. 2, § 3, in: Migne, PL 76, col. 751.

Christ monté au ciel est comparé par Grégoire le Grand à un oiseau: *« Le Seigneur est appelé à juste titre ‘oiseau’, car il a fait voler dans l’air un corps de chair »*.[1]

D’autre part, cette élévation n’est autre que l’idéal de la vie monastique et contemplative: *« par la contemplation »*, nous dit Grégoire le Grand dans son Commentaire sur Ezéchiel, que l’abbaye de Moissac possédait, *« nous nous surpassons, nous nous élevons pour ainsi dire dans les airs »*. Pierre Damien, témoin éminent de la pensée de son temps, écrit: *« les oiseaux du ciel, qui s’élèvent sur les plumes des vertus, contemplent les choses de la terre d’en haut, et les regardent passer dessous. Ils méprisent les choses terrestres, placées sous le joug de la concupiscence de la chair, ils atteignent la liberté des airs, et s’élèvent vers les choses célestes, la contemplation spirituelle libre »*.[2]

La vie d’Anselme de Cantorbéry, contemporain de la construction de notre cloître, relate une bien jolie anecdote. Un jour, notre saint vit un enfant jouer avec un oiseau, qu’il avait attaché par un fil à une patte. Chaque fois que l’oiseau voulait s’enfuir, l’enfant l’en empêchait en le retenant par la ficelle. Anselme, qui regardait la scène avec tristesse, dénoua le fil qui retenait l’oiseau et, devant les pleurs de l’enfant, expliqua que, de la même façon, le Diable joue avec les hommes qui essaient de s’arracher à leurs péchés, mais restent empêtrés dans les filets du Diable. Ils ne peuvent être libérés que par la coupure du filet.[3]

L’oiseau le plus noble, et le plus apte à incarner le symbolisme de l’élévation, est l’aigle. L’aigle joue un rôle prépondérant dans l’iconographie de Moissac. Comme nous l’avons vu pour les autres thèmes, sa signification est donnée par les Pères de l’église. Pour Grégoire le Grand, l’aigle est polysémique, il peut revêtir un symbolisme ambigu, positif ou négatif. Dans l’Ecriture, nous dit Grégoire le Grand, les oiseaux sont présentés parfois comme des symboles du Mal, parfois comme des symboles du Bien.[4] L’aigle peut devenir un symbole du Mal: le vol peut devenir un signe de superbe, d’orgueil (cf. Is 14,13), le geste de celui qui veut être égal à Dieu.[5] Dans les *Moralia*, que l’abbaye de Moissac possédait, Grégoire le Grand donne un long exposé sur l’aigle. Dans l’Ecriture, écrit-il, l’aigle peut symboliser les mauvais esprits ravisseurs des âmes, les puissants de ce monde, tels le roi Nabuchodonosor, mais il peut symboliser aussi la connaissance des choses sacrées, ou bien le Seigneur incarné, s’envolant, cherchant les choses d’en-haut, c’est-à-dire le Seigneur dans son Ascension. Parce que l’aigle a la particularité de pouvoir regarder le soleil en face, il est l’animal par excellence qui monte au ciel, et pour cette raison l’animal le plus spirituel. C’est pourquoi dans le Tétramorphe, l’évangéliste Jean est symbolisé par un aigle, parce qu’il a pénétré par sa connaissance parfaite, en voyant le Verbe, ses mystères intérieurs. Ainsi, l’aigle symbolise la connaissance des choses sacrées et la contemplation la plus élevée. De tous les oiseaux, l’aigle possède la vue la plus pénétrante. Il fait son nid dans les hauteurs, parce qu’il méprise le désir des choses terrestres, et se nourrit déjà de l’espoir des choses célestes. Les élus sont comme des aigles qui, volant vers les hauteurs, ne se mêlent pas aux bassesses de la terre.[6]

Dans le cloître de Moissac, l’aigle revêt un symbolisme positif. Grégoire le Grand répète à plusieurs reprises que les ailes des oiseaux sont les vertus, qui nous élèvent.[7] L’aigle qui s’élève devient le symbole de l’homme qui désire s’élever. Les aigles *« qui ont coutume de voler pour fuir ce qui est terrestre, de s’élancer vers ce qui est céleste »*, dit saint Ambroise dans son De Sacramentis, symbolisent les hommes, *« parce que tous les hommes qui annoncent le Christ sont eux aussi des anges et semblent appelés à tenir la place des anges »*.[8] Pour saint Ambroise, *« les âmes des justes sont comparées aux aigles: ils se portent vers les hauteurs, délaissent les bas-fonds »*.[9] *« Ceux qui espèrent dans le Seigneur [...], il leur vient des ailes comme les aigles », dit le prophète Isaïe (Is*

[1] Grégoire le Grand, Homiliae in Evangelia, lib. 2, hom. 29, § 10, in: Migne, PL 76, col. 1248.
[2] Pierre Damien, Opusculum 52 de bono religiosi status et variarum animantium tropologia, c. 2, in: Migne, PL 145, col. 767.
[3] Vita sancti Anselmi, c. 3, § 28, in: AA.SS. Apr. III (Anvers 1685), p. 883-884.
[4] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 19, c. 1, § 2, in: Migne, PL 76, col. 95.
[5] Ibidem, col. 95-97.
[6] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 31, c. 47, § 94-96, in: Migne, PL 76, col. 624-627.
[7] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 10, § 31-33, in: SC 327, p. 420-429; ibidem, hom. 7, § 20-21, p. 264-265; ibidem, hom. 8, § 1, p. 274-277.
[8] Saint Ambroise, De Sacramentis, lib. 1, § 6, in: SC 25 bis, p. 64-65.
[9] Saint Ambroise, Traité sur l’évangile de saint Luc, lib. 8, § 55, in: SC 52, p. 123.

40,31), et Grégoire le Grand d'ajouter: « parce qu'ils volent vers la contemplation ».[1] Ceci est d'autant plus vrai pour ceux qui méprisent les choses terrestres, les contemplatifs: *« l'aigle s'élance vers le ciel et méprise ce qui est terrestre ».*[2] Grégoire le Grand, encore: *« l'aile désigne le vol. Par l'aile, le corps de l'oiseau s'enlève vers les hauteurs. L'aile se rapporte donc à la contemplation. Par la contemplation, ravis au-dessus de nous-mêmes, nous sommes comme soulevés dans les airs ».*[3] La vie contemplative est supérieure à la vie active: *« la vie contemplative »*, dit Grégoire le Grand, *« s'envole vers les réalités d'en-haut, et l'emporte de loin sur la vie active ».*[4] Dans ses célèbres Conférences, que l'abbaye de Moissac possédait, Jean Cassien compare le moine à l'aigle: *« le moine pourrait non sans justesse se comparer à l'aigle. Celui-ci s'élève, dans son vol sublime, au-delà de la nue, et disparaît à la face de la terre, invisible à tout œil mortel ».*[5] Voilà ce que les moines de Moissac, dans leur propre bibliothèque, pouvaient lire sur le symbolisme de l'aigle.

L'aigle est donc un symbole général d'élévation spirituelle.

Quant aux luttes entre hommes et oiseaux, là aussi, les textes patristiques nous mettent sur la voie de l'explication. Lisons l'homélie de saint Maxime, évêque de Turin, que les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque: *« J'ai comparé l'aigle au Sauveur. Il y a en effet une grande similitude. Car tout comme l'aigle délaisse les choses d'en-bas, cherche à atteindre les hauteurs, monte au ciel, ainsi le Sauveur a délaissé le monde d'en-bas, il est monté vers les hauteurs du Paradis et il est entré au plus haut du ciel. Et tout comme l'aigle, quittant les souillures de la terre, volant vers le haut, jouit de la pureté de l'air, ainsi le Seigneur, délaissant la boue des péchés de la terre, volant vers son sanctuaire, se réjouit de la vie une et pure. Donc la comparaison avec l'aigle s'applique en tous points au Sauveur. Mais que penser du fait que l'aigle déchire souvent sa proie, pour en prendre une autre ? Dans ce sens aussi, le Sauveur n'est pas très différent. En effet, il soulève en quelque sorte sa proie, lorsque dans ses griffes il porte vers le ciel l'homme qu'il prend, qu'il ravit à l'enfer, l'homme qui était esclave sous une autre domination, le pouvoir du diable. Arraché à la servitude, il le conduit captif vers les hauteurs, comme il est écrit dans le livre du prophète: 'montant vers les hauteurs, il a rendu captif la captivité, il a donné des dons aux hommes'* (Eph 4,8, d'après Ps 67,19) ».[6] Dans le cloître de Moissac, quatre chapiteaux ou tailloirs [10, 11, 40, 67] représentent l'homme aux prises avec l'aigle, de la façon que décrit saint Maxime. L'homme s'accroche à l'aigle, symbole céleste, qui l'amène dans une ascension céleste. Dieu arrache l'homme à la boue, et l'élève vers le spirituel. Et quand le mercredi dans l'octave de l'Ascension, l'église propose à notre méditation ce texte de l'évêque Maximin, elle le fait suivre par ce répons:

> R. Ascendens Christus in altum, captivam duxit captivitatem, * Dedit dona hominibus (Eph 4,8).
>
> Le Christ, montant vers les hauteurs, a fait captive la captivité, Il a donné des dons aux hommes.

Pour la liturgie, et sa réflexion sur les symboles, l'aigle symbolise aussi le Christ, Sauveur des hommes.

Précisons, pour terminer cet alinéa, que fidèles à notre méthode, nous n'avons cité que des textes dont nous savons avec certitude que les moines de Moissac les possédaient dans leur bibliothèque.

---

[1] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 19, c. 27, § 50, in: Migne, PL 76, col. 131.
[2] Saint Ambroise, De Sacramentis, lib. 4, § 7, in: SC 25 bis, p. 104-105.
[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 3, § 1, in: SC 327, p. 118-119.
[4] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 3, § 9-13, in: SC 327, p. 128-139.
[5] Jean Cassien, Collationes, lib. 5, c. 20, in: SC 42, p. 212.
[6] Maxime, Homilia 60, in: Migne, PL 57, col. 369-370.

2

Rendre visible l'invisible

> « L'art médiéval, pour une très large part, s'attachait davantage à ce qui est invisible qu'à ce qui est visible. Il cherchait à montrer, à travers – ou en dehors même – du visible ce qui y est contenu d'ineffable ».
>
> Mireille Mentré, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin* (Paris 1984), p. 43.

Dans le cloître, lions, aigles, diablotins, serpents, animaux en lutte, fleurs, feuillages, rinceaux, figures incompréhensibles à notre rationalité post-positiviste, jouxtent des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'iconographie séculaire est bien connue. Que signifient ces représentations que nous ne comprenons pas ? Signifient-elles au moins quelque chose, ou ne signifient-elles rien ? Y a-t-il un symbolisme signifiant, ou, au contraire, l'artiste a-t-il pu suivre en toute liberté sa fantaisie ? Au vu du texte de Pierre Damien que nous avons cité au chapitre précédent, ce serait plutôt étonnant. Sont-elles faites, comme le dit Hugues de Saint-Victor, *ut per visibilia invisibilia videantur, « pour que par le visible l'invisible soit rendu visible »*[1]...?

Il a longtemps régné une profonde incompréhension à l'égard des symboles. Voici un exemple qui a le mérite de la clarté, l'opinion d'Auguste Anglès sur la symbolique dans l'abbaye de Moissac[2]:

> On a souvent prétendu découvrir un sens symbolique, une intention morale ou dogmatique, dans les moindres détails de la décoration des édifices du moyen âge [..]. Ces interprétations trop ingénieuses doivent être abandonnées. Il est en effet démontré aujourd'hui que si certaines figures présentent une double signification – personnages de l'Ancien Testament ou les animaux de la Vision apocalyptique, par exemple, – s'il est parfois arrivé aux artistes de montrer une chose pour en suggérer une autre, ils se sont ordinairement contentés de reproduire en les combinant suivant leur génie et leur imagination, tous les motifs qui les avaient séduits par leur beauté ou leur étrangeté sans se préoccuper du sens qu'ils pouvaient avoir dans les modèles consultés. C'est ce que prouve irréfutablement le témoignage de saint Bernard qui traite cette question dans un passage de son Apologie à Guillaume, abbé de Saint-Thiéry, composée vers 1130.
>
> Après avoir protesté en termes énergiques contre le luxe des églises dont les murs, couverts d'or, resplendissent tandis que les pauvres sont nus, le grand mystique qui a interprété symboliquement plusieurs livres de l'Ecriture, s'indigne vivement contre les sujets monstrueux ou ridicules – griffons, centaures, bêtes à plusieurs corps ou plusieurs têtes, scènes de chasse ou de guerre – représentés partout dans les cloîtres; il déclare ne pas les comprendre et il n'y voit que des inepties coûteuses, bonnes seulement à distraire et à troubler les religieux. De ces paroles décisives qui tranchent le débat, il faut conclure que la faune et la flore de nos églises n'ont la plupart du temps qu'une valeur décorative.

Cette opinion tranchée d'Auguste Anglès appelle plusieurs remarques. L'auteur s'empêtre dans son propre raisonnement. Il dit que saint Bernard ne "comprend" pas la décoration des églises. Or, pour ne pas pouvoir comprendre, il doit y avoir une signification. Si la décoration ne représente rien, ne signifie rien, est purement décorative, il n'y a rien à comprendre. La question financière, que saint Bernard aborde ensuite est d'un tout autre ordre. Elle ne concerne en rien l'iconographie. Non, contrairement à ce que prétend M. Anglès, le débat n'est point tranché.

---

[1] Hugues de Saint-Victor, Commentaria in Hierarchiam coelestem, lib. 1, c. 5, in: Migne, PL 175, col. 933.
[2] Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 58-60.

Pour correctement aborder le problème, il faut tout d'abord bien distinguer deux écueils à éviter:

a). Il ne faut pas tomber dans les pièges d'un symbolisme réductionniste. Dans la symbolique animalière, par exemple, il faut tenir compte de la polysémie des symboles. Il faut abandonner toute idée de monosémantique. Comme le dit le père Chenu: *« le caractère le plus constant, mais non le moins déconcertant, du symbole, est son développement polymorphe, à ce point consubstantiel à son jeu que le réduire, au bénéfice d'une clarté conceptuelle, serait d'avance en tarir la fécondité, en même temps qu'en dessécher l'effervescence; ainsi, de nature, le symbole est-il ambigu »*.[1] La polysémie autorise, selon les cas, de voir certains animaux comme des symboles positifs ou négatifs. Nous avons déjà étudié le lion et l'aigle, très présents dans l'iconographie de Moissac. Le bestiaire symbolique n'est pas automatiquement exclusivement répulsif ou exclusivement diabolique. La présence dans l'iconographie de symboles porteurs d'un sens précis n'exclut aucunement la présence de ces mêmes symboles porteurs d'un sens différent, voir contraire.

b). L'important n'est pas notre réception (fin XXe siècle) de l'iconographie, mais l'intention des concepteurs des constructeurs, et la réception contemporaine. Il faut étudier les symboles dans leur cadre existentiel, dans le milieu au sein duquel et pour lequel ils ont été conçus, au coeur de la pensée qui les a conçus, là où ils se trouvent, là où ils fonctionnent. Nous devons nous interroger continuellement sur l'honnêteté de notre démarche, et détecter les éventuels anachronismes de notre pensée. Ce qui pour les uns sera un symbole porteur d'un sens profond, ne sera pour les autres qu'une représentation fantaisiste, un geste sans signification. Et inversement. Si M. Anglès n'entend pas attribuer de signification à la décoration végétale et animale du cloître de Moissac, cela nous apprend moins sur la pensée des concepteurs et des bâtisseurs de notre abbaye, que sur les opinions personnelles de M. Anglès.

Nous avons vu que l'attitude à l'égard du symbolisme est l'un des grands thèmes de la mutation qui se produit au passage du XIe au XIIe siècle. Le cloître de Moissac est encore largement archaïque et irrationnel, et baigne dans l'atmosphère contemplative du monachisme de cette époque. Lions, chiens, diablotins, basilics, harpies, aigles, poissons et griffons nous invitent à entrer dans la mythologie des symboles, à tenter de pénétrer à travers le connu et le symbolisant, le monde de l'inconnu et du symbolisé: *« C'est dans le dépassement du connu vers l'inconnu, de l'exprimé vers l'ineffable, que s'affirme la valeur du symbole »*.[2] Au tympan, construit un demi-siècle plus tard que le cloître, le bestiaire symbolique et l'ambiance d'irrationnalité ont pratiquement disparu. Car en ce demi-siècle, il s'est passé beaucoup de choses. Il y a eu un profond changement dans la pensée. Le nouveau siècle d'humanisme et de raison marque, comme le dit le père Chenu, le *« discrédit des formes symboliques de la pensée et du rôle de la métaphore dans la connaissance religieuse du monde »*.[3] L'iconographie du portail et du tympan relève d'un esprit beaucoup plus rationnel. Il y a là un programme réfléchi, dont la cohérence iconographique peut être analysée rationnellement.[4] Nous y reviendrons. Dans le cloître, par contre, un certain nombre de chapiteaux résistent à toute analyse rationnelle. Notre difficulté à comprendre tel ou tel aspect de l'iconographie de Moissac provient avant tout de notre ignorance de la pensée de l'époque de construction, en particulier celle des changements révolutionnaires dans la pensée, qui s'opèrent alors. Moissac a été construit à une charnière historique, qui porte la marque des deux époques, celle d'une pensée mythologique, archaïque, dans le cloître; celle de la nouvelle rationalité naissante dans le portail, construit un demi-siècle plus tard.

Fleurs, feuillages et bestiaire du cloître

Prenons encore à témoin Pierre Damien. Pour lui, la comparaison d'un cloître avec un bestiaire n'est pas du tout étrange. Les moines, écrit-il, sont sauvés de ce monde périssable comme l'étaient les animaux qui prirent place dans l'Arche de Noé. De même, le cloître, lieu où vivent les moines, est un vivier, possédant un classement selon les trois niveaux de la Création: le cloître est d'abord un vivier de poissons qui, selon les commandements de la loi, ont de petites ailes (les poissons ailés

[1] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966[2] = Etudes de philosophie médiévale, 45), p. 184.
[2] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* (Paris 1982), Introduction, p. xiv.
[3] Chenu, o.c., p. 162.
[4] Jochen Zink, *Moissac, Beaulieu, Charlieu-zur ikonologischen Kohärenz romanischer Skulpturen-programme in Südwesten Frankreichs und in Burgund*, in: Aachener Kunstblätter 56/57 (1988/1989), p. 73-182.

symbolisaient les âmes des élus); ensuite, le cloître est une cage aux oiseaux; et enfin, une cage aux animaux. Ces trois classes d'animaux correspondent à la triplex animalium species, dont parlent le Psalmiste (Ps 8,8-9) et le prophète Osée (Os 4,3).[1] Nous reviendrons sur la tripartition de la Création dans un prochain chapitre. Pierre Damien développe ensuite une comparaison allégorique entre la vie monastique et la vie animale:

> Il n'est pas étonnant que l'homme, sous l'aspect de l'explication spirituelle, soit comparé aux bêtes des champs, aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer [..]. Car le comportement naturel des bêtes se retrouve par une lecture spirituelle dans les moeurs des hommes, tout comme dans les humains on trouve quelque chose qui appartient aux anges. En effet, le Créateur de toutes choses, Dieu Tout-Puissant, tout comme Il a constitué les choses terrestres à l'usage des humains, de même Il a veillé à instruire utilement l'homme, par le biais de la nature et les nécessaires mouvements qu'il a mis dans les animaux dépourvus de raison, pour que dans ces bêtes l'homme puisse apprendre ce qu'il doit imiter, ce qu'il doit éviter, ce qu'il peut leur emprunter utilement, ce qu'il peut légitimement mépriser. Ainsi, instruit par des êtres privés de raison, l'homme doué de raison s'avance par la voie de la sagesse vers son Créateur, en toute prudence et par un chemin sans obstacles.[2]

Pour Pierre Damien, qui écrit ces lignes quelques décennies avant la construction du cloître de Moissac, le bestiaire symbolique n'est donc pas une ineptie, mais une façon parfaitement légitime de parler de l'homme et de sa spiritualité.

Le symbolisme du bestiaire est également appliqué aux relations entre le monastère et le monde extérieur, entre le moine et le Diable, entre les forces du Bien et les forces du Mal. Pierre Damien considère les moines et les ermites comme "des citoyens de la Jérusalem Céleste vivant parmi les bêtes des montagnes et des forêts".[3]

Saint Augustin veut dire la même chose, quand il écrit: "Tenez ferme hors des farouches rudesses de la superbe, des lâches voluptés de la luxure, des menteuses étiquettes de la science. Voilà, du coup, les fauves adoucis, le bétail domestiqué, les serpents inoffensifs; allégories qui figurent les mouvements de l'âme".[4]

N'oublions jamais que le Moyen Age est l'époque de la lecture moralisante, tant des Saintes Ecritures que de la Création.

Faune

Ce que nous avons dit sur le lion et l'aigle nous indique la méthode à suivre pour l'étude des autres motifs animaliers du cloître. Pour ce faire, nous interrogeons les ouvrages que les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque.

S'il est vrai que le bestiaire a des origines classiques (Physiologus, Métamorphoses d'Ovide, Pausanias), la patristique l'a "relu" dans un sens chrétien, dualiste, et l'a placé dans la dynamique sotériologique de lutte entre les forces du Bien et les forces du Mal. Les animaux du cloître de Moissac se divisent en deux groupes bien distincts que tout oppose: symboles du Bien et symboles du Mal, positifs et négatifs, bénéfiques et maléfiques, le Bien représentant Dieu, le Christ et l'âme chrétienne, le Mal représentant le Diable, le démon-serpent de la perdition.

Animaux maléfiques

Une première catégorie est donc formée par les animaux maléfiques et démoniaques, par "le Bestiaire de Satan" pour reprendre l'expression de Louis Réau.[5] Conformément aux symbolisations démoniaques classiques dans l'iconographie chrétienne, notre cloître représente le Diable sous la

---

[1] Pierre Damien, Opusculum 52 de bono religiosi status et variarum animantium tropologia, c. 2, in: Migne, PL 145, col. 766-767.
[2] Pierre Damien, o.c., col. 767.
[3] Pierre Damien, Vita Romualdi, c. 64, in: Migne, PL 144, col. 1003.
[4] Saint Augustin, Confessiones, XIII, 21(30).
[5] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 1 (Paris 1955), p. 107.

forme du serpent, du dragon, du lion, du chien, du bouc ou du basilic.[1] Nous étudierons ces thèmes à la lumière de la Bible, et des Pères de l'église que les moines de Moissac lisaient.

– Le chien. Dans notre cloître, les chiens figurent sous la forme de diablotins cynocéphales sur le tailloir du chapiteau 22. Pour le Psalmiste, inspirateur d'une grande partie de la prière monastique, les chiens sont des animaux maléfiques, dont les hordes envahissent les villes au soir, et qui s'en prennent aux justes (Ps 59[58],7.15). Ils figurent dans le même rôle négatif dans le psaume que Jésus priait en croix (Ps 22[21],17). *« Prenez garde aux chiens ! »*, disait encore saint Paul (Ph 3,2). Animal néfaste parce qu'il retourne à son vomi (Proverbes 26,11), il figure dans la prière du moine de Moissac du XI[e] siècle que nous avons lue au début de ce chapitre: *« ... pour que je revienne comme un chien à son vomi ... »*. Eusèbe de Césarée, dans son Histoire Ecclésiastique, compare le chien au Diable: *« Comme un chien enragé qui se brise les dents sur les pierres qu'on lui lance [..], le démon a tourné sa fureur sauvage contre les pierres des églises »*.[2] Pour le moine Jean Cassien, les chiens ne sont autres que les vices.[3]

– Le bouc. Le bouc figure sur le tailloir du chapiteau 15. Pour Isidore de Séville, *« le bouc est un animal libertin, qui frappe des cornes, toujours prêt au coït »*.[4] Il est donc le symbole diabolique des plus bas instincts et symbole de la Luxure. D'ailleurs, il pue, caractéristique générale du Diable. Un chapiteau de l'église de Saint-Nectaire montre un homme monté sur un bouc, symbole de l'homme "emporté" par ses pulsions sexuelles.

– Le serpent-dragon. Le Serpent est un vieux symbole du Diable. Au Paradis, c'est sous la forme d'un serpent que le Diable séduit Eve (chapiteau 17 de la galerie est). Ce serpent est le Perturbateur du Paradis; Dieu lui-même déclare l'hostilité entre son lignage et celui de la femme (Gn 3,14-15). Dans l'Apocalypse, le Serpent a grandi, et a pris la taille cosmique du Dragon-Antéchrist; il est le SERPENS ANTICUS QUI EST DIABOLUS, *« le vieux Serpent, c'est-à-dire le Diable »* (chapiteau 29 de la galerie sud). Il sera finalement vaincu par l'archange Michel (chapiteau 76 de la galerie nord).

Dans son *Histoire Ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée compare le démon au Serpent qui *« lance de terribles sifflements »*.[5] Saint Augustin, en commentant le verset Conculcabis leonem et draconem, met le serpent au même rang que le lion: *« Tout comme l'homme adultérin se complaît dans la débauche qui corrompt la chair, ainsi le Diable se réjouit de corrompre l'âme »*.[6] Le dragon, nous apprend Grégoire le Grand, est le symbole du Mal, le symbole de la vie mauvaise.[7] Les mosaïques de la chapelle archiépiscopale de Ravenne nous montrent le Christ piétinant d'un pied le lion, de l'autre le serpent. Isidore de Séville identifie le "serpent lubrique" avec le Diable.[8] Ce serpent diabolique est souvent ailé, car, comme le remarque Isidore, *« il est tombé du ciel sur la terre »*, référence à la chute mythologique des anges.[9] Le dragon tient de son origine serpentaire son caractère secret et trompeur. C'est ce qui le distingue de son alter ego diabolique, le lion: *« le lion »*, nous dit saint Augustin, *« sévit ouvertement, le dragon, par contre, agit en secret. Le diable possède la force et le pouvoir des deux »*.[10] Pour Grégoire de Nazianze, dont on lisait à l'abbaye de Moissac les Discours, *« les cavernes de serpents et de fauves sont les demeures des pensées mauvaises »*.[11]

Le chapiteau 49 de la galerie ouest montre des serpents aux prises avec des personnages nus et asexués, figurations habituelles des âmes des morts (voir par exemple les chapiteaux 2, 4, 12 et 19). Ce sont des âmes en lutte avec Satan, le Diable-Serpent. Mais ce sont les hommes qui remportent la victoire: debout, bras levés, ils tiennent fermement les cous des serpents ailés.

---

[1] Engelbert Kirschbaum (éd.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4 (Rome 1972), col. 298; Réau, o.c., p. 107-132.
[2] Eusèbe de Césarée, Historia Ecclesiastica, lib. 10, c. 4, § 14, in: SC 55, p. 85.
[3] Jean Cassien, De institutis coenobiorum, lib. 1, c. 8, in: SC 109, p. 48-49.
[4] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 12, c. 1, § 14, in: Migne, PL 82, col. 426.
[5] Eusèbe de Césarée, Historia Ecclesiastica, lib. 10, c. 4, § 14, in: SC 55, p. 85.
[6] Saint Augustin, Ennaratio in psalmum XXXIX, c. 1, in: CCSL 38, p. 423.
[7] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 20, c. 39, § 75, in: Migne, PL 76, col. 483.
[8] Isidore de Séville, Sentences, lib. 3, c. 5, § 14, in: Migne, PL 83, col. 663.
[9] Isidore de Séville, Sentences, lib. 3, c. 5, § 27, in: Migne, PL 83, col. 664-665.
[10] Saint Augustin, Ennaratio in psalmum CX, sermo II, § 9, in: CCSL 39, p. 1275-1276.
[11] Grégoire de Nazianze, Discours II, § 60, in: SC 247, p. 170-171.

– Le basilic. Le basilic figure sur le tailloir du chapiteau 68. Saint Augustin est très bref, mais aussi très clair à son sujet: *« Le basilic est le roi des serpents, comme le Diable est le roi des démons »*.[1] Animal composite, ayant le corps d'un serpent et la tête d'un coq, il est particulièrement répulsif. Comme nous l'apprennent saint Jérôme et Isidore de Séville, il tue déjà par son odeur, mais plus encore par son regard. Aucun oiseau ne peut l'approcher.[2]

– La harpie. Des harpies volant à l'envers figurent sur le tailloir du chapiteau 57. Animaux composites, ayant des corps d'oiseau, des têtes de femme, des griffes acérées, répandant une odeur infecte, les harpies sont des symboles de mort. Les harpies sont empruntées à la mythologie classique.[3]

Mais peut-être ne faut-il pas chercher aussi loin. En effet, les harpies de ce chapiteau ressemblent comme des soeurs aux sauterelles de la Cinquième Trompette de l'Apocalypse (Ap 9,1-11), telles qu'elles sont représentées dans le Beatus de Saint-Sever réalisé vers 1076.[4] En tout cas, ce sont des symboles foncièrement négatifs.

– Les tireurs à l'arc. Symboles foncièrement négatifs, comme le dit le psaume 57[56]: *« Je suis au milieu de lions, [...] ces hommes ont pour dents des lances et des flèches, et pour langue une épée acérée »* (Ps 57[56],5), les tireurs à l'arc figurant sur le chapiteau 52 de la galerie ouest sont encore des symboles du Diable. Dans la Bible, le tireur à l'arc symbolise le danger de mort: *« Voici que les méchants tendent l'arc, ajustent leur flèche sur la corde, pour tirer dans l'ombre sur les coeurs droits »* (Ps 11[10],2); *« les impies* (peccatores) *tirent l'épée, ils tendent l'arc, pour égorger l'homme droit; l'épée leur entrera au coeur, et leurs arcs seront brisés »* (Ps 37[36],14-15). Saint Augustin identifie les tireurs à l'arc aux ennemis de la foi, qui lancent leurs paroles comme des flèches empoisonnées.[5] Mais surtout, le tireur à l'arc se cache pour accomplir sa besogne, il n'est pas franc, c'est un traitre. Dans son Commentaire sur les Psaumes, que l'abbaye de Moissac possédait, saint Augustin commente le verset 'Ils ont affûté leur langue comme une épée, ils ont ajusté leurs flèches, leurs paroles venimeuses, pour tirer en cachette sur un homme intègre' (Ps 64[63],4-5) comme suit: *« Il identifie l'arc avec une embuscade. En effet, celui qui se bat à l'épée, d'homme à homme, se bat ouvertement; celui qui envoie une flèche, se dissimule pour frapper »*.[6] Ce sont des lâches, comme le constate Grégoire le Grand: *« Il est dit de ceux qui enseignent bien et oeuvrent mal: 'les fils d'Éphraïm, tendeurs d'arc et tireurs de flèches, ont tourné le dos au jour du combat' »* (Ps 78[77],9). *Ils tendent l'arc et tirent des flèches, ceux qui publient les maximes de l'Ecriture sacrée et criblent de paroles justes les vices de leurs auditeurs; mais ils tournent le dos au jour du combat, parce qu'ils se replient en arrière sur eux-mêmes lorsque les vices les assaillent »*.[7] Saint Augustin, dans ses Ennarationes, propose une explication analogue.[8]

– Les souffleurs de corne. Les diables buccinateurs du chapiteau [52], diablotins soufflant dans de longues cornes, ressemblent comme des frères aux figurations des quatre vents que l'iconographie médiévale dessine sur les cartes topographiques et les mappemondes. Symboles de vanité, d'instabilité, ces êtres venteux ne peuvent que symboliser le Diable. Dans l'art paléochrétien, les Quatre Vents sont représentés sous la forme d'hommes soufflant dans des cors. Nous les retrouvons aussi dans un manuscrit du Beatus, illustrant la retenue des Quatre Vents, d'après le livre de l'Apocalypse (Apocalypse 7,1-3).[9] La scène se passe entre l'ouverture du Sixième et du Septième Sceau, juste avant que soient marqués les 144.000 Élus, et que paraisse devant le Trône la foule

---

[1] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum CX, sermo II, § 9, in: CCSL 39, p. 1276.
[2] Saint Jérôme, Commentarius in Isaiam prophetam, lib. 5, c. 14, in: Migne, PL 24, col. 166; Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 12, c. 4, § 6, de Serpentibus, in: Migne, PL 82, col. 443.
[3] *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, art. Harpyen.
[4] Paris, BN, ms.lat. 8878.
[5] Saint Augustin, Ennaratio in psalmum X, § 2, in: CCSL 38, p. 75.
[6] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum LXIII, § 6, in: CCSL 39, p. 811. Cf. Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum XLV, § 13, in: CCSL 38, p. 527.
[7] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 9, § 15, in: SC 360, p. 460-461.
[8] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum LXXVII, c. 9, in: CCSL 39, p. 1073-1074.
[9] Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4 (Freiburg 1972), art. Wind, Winde.

immense que nul ne peut dénombrer. Pour que cette cérémonie puisse se dérouler dignement, “quatre anges, debout aux quatre coins de la terre, retenaient les quatre vents de la terre, afin que nul vent ne souffle sur la terre, sur la mer, ni sur aucun arbre” (Ap 7,1). Ces quatre anges ont le pouvoir de nuire à la terre, à la mer et aux arbres (Ap 7,3). Les Quatre Vents incarnent donc une signification maléfique. Le même sens maléfique se rencontre dans les prophéties de Jérémie contre Élam: *« Voici, je vais briser l’arc d’Élam, nerf de sa puissance. J’amènerai sur Élam quatre vents, des quatre extrémités du ciel et je disperserai les Élamites à tous ces vents-là »* (Jérémie 49,35-36). Le lecteur attentif aura remarqué que ce verset du prophète Jérémie contient les deux thèmes que présente notre chapiteau 52. Enfin, le rapport entre les noms grecs des quatre vents, correspondant aux initiales du nom d’Adam, de valeur numérique 46 ($\alpha = 1$, $\delta = 4$, $\alpha = 1$, $\mu = 40$), et les quatre parties de la terre, est expressément établi par plusieurs auteurs-clé, dont saint Augustin et Amalaire, dans des ouvrages que l’abbaye de Moissac possédait.[1] Le symbolisme des quatre vents se rapporte ainsi au quarternaire, dans ce qu’il a de plus terrestre. Pour Grégoire le Grand, le vent symbolise l’esprit impur[2]; *« Le vent symbolise l’esprit du Mal, celui qui conduit l’esprit aux tentations »*.[3] Mais pour Grégoire le Grand, le vent est aussi, tout simplement, la vie présente qui passe.[4]

– Le griffon. Le griffon figure sur 5 tailloirs de chapiteaux du cloître [6, 26, 61, 67, 74]; le griffon en lutte figure 3 fois [6, 61, 67]. Le griffon roman est emprunté à l’art antique. Animal hybride, il a le corps, les pattes et les griffes du lion, la tête et le bec de l’aigle. Il est avant tout un animal démoniaque, excessivement dangereux, gardien de trésors d’or situés dans un Hyperboréen inaccessible.[5] Comme gardien, il se métamorphose parfois en gardien du tombeau et symbole du Christ. Mais généralement, le symbolisme du griffon est négatif. Dans l’art roman, il est souvent en lutte avec des lions, des serpents, des basilics, voire des hommes.[6] Les Pères de l’église reprennent le savoir classique. Isidore de Séville écrit dans ses Etymologies, que Moissac possédait: “les griffons ont des ailes, et quatre pattes. Ces animaux sauvages naissent dans les monts hyperboréens. Ils ont le corps du lion, mais les ailes et la tête de l’aigle, et ils sont violemment hostiles aux chevaux. Ils mettent aussi en pièces les hommes qu’ils voient”.[7] Raban Maur copie Isidore de Séville, mais ajoute: ajoute: “Ils peuvent symboliser la férocité des persécuteurs, et l’élévation des orgueilleux, qui attaquent ceux qui suivent la simplicité chrétienne et vivent selon la raison”.[8] Le griffon est donc l’ennemi par excellence du cheval et de l’homme.

Le tailloir du chapiteau de la galerie nord, représentant Daniel dans la Fosse aux Lions pour le Seconde Fois [67], montre un combat entre griffons, lions et aigles (ou s’agit-il de colombes ?), avec au centre du combat, un homme. L’homme, mordu à l’épaule par le griffon, s’arc-boute; il s’accroche aux cous des aigles (colombes ?), mais il tire la queue du lion.

Animaux bénéfiques

D’autres animaux figurant dans le cloître sont porteurs d’un symbolisme positif, et représentent le salut de l’homme. Le tailloir du chapiteau 70 dans la galerie nord réunit le cerf, le cheval et la colombe, trois animaux utiles à l’homme et qui recherchent sa compagnie. Ils sont donc bénéfiques.

– Le cerf. Dans l’art roman, le cerf est souvent représenté en contexte paradisiaque, se désaltérant à l’eau vive des Fleuves du Paradis. La soif du cerf est celle du psaume 42[41],1: “comme languit un cerf après l’eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu”. Le cerf devient ainsi un thème paradisiaque par excellence. Nous y reviendrons plus amplement ci-dessous. “Le cerf”, nous dit saint Augustin dans son commentaire du psaume 42[41], “tue les serpents, et après les avoir tués, sentant

[1] Saint Augustin, Tractatus in Iohannem, c. 9, § 14, in: CCSL 36, p. 98; Amalaire, De ecclesiasticis officiis, lib. 1, c. 7, in: Migne, PL 105, col. 1014.
[2] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 27, c. 9, § 15, in: Migne, PL 76, col. 406.
[3] Grégoire le grand, Homiliae in Ezechielem, lib. 1, hom. 3, § 18, in: CCSL 142, p. 44.
[4] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 27, c. 42, § 70, in: Migne, PL 76, col. 440.
[5] *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, art. Greif.
[6] Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 2 (Freiburg 1970), art. Greif.
[7] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 12, c. 2, § 17, in: Migne, PL 82, col. 436.
[8] Raban Maur, De Universo, lib. 8, c. 1, in: Migne, PL 111, col. 222.

redoubler sa soif, il court avec plus d'ardeur encore vers la source. Les serpents, ce sont les vices. Anéantis les serpents de l'iniquité, et tu aspireras plus fortement aux sources de la vérité."[1] C'est comme tueur de serpents que le cerf figure encore chez Isidore de Séville et chez Grégoire le Grand: il les sort de leurs terriers en les aspirant par le nez.[2] Grégoire le Grand voit dans le cerf le symbole des maîtres spirituels et des docteurs.[3] Commentant le verset 'les hauts sommets sont pour les cerfs' (Ps 104[103],18), il écrit que les cerfs ont pour eux les hauts sommets de l'intelligence, et qu'ils savent faire les bonds de la contemplation".[4]

– Le cheval. C'est l'animal le plus proche de l'homme. Certains chevaux connaissent leur maître, et ne veulent être montés par personne d'autre. Ils fondent en larmes quand leur maître meurt. Voilà ce que nous apprend Isidore de Séville.[5] Ce n'est pas pour rien que le cheval du tailloir du chapiteau est sellé: il est prêt à recevoir son cavalier, l'homme. Chez Grégoire le Grand, le cheval devient le symbole du corps de l'homme, porteur de l'âme. Tout comme le cheval est conduit, freiné ou accéléré par son cavalier, ainsi le corps doit l'être par l'âme.[6] Mais il est également vrai que Grégoire le Grand traite dans les mêmes Moralia de la polysémie du cheval.[7]

– La tourterelle ou la colombe. Isidore de Séville, encore lui, nous apprend que si la tourterelle, oiseau pudique, fuit la présence humaine, habite toujours dans les hautes montagnes et dans les lieux déserts,[8] la colombe en revanche est un oiseau apprivoisé, qui recherche la présence des hommes.[9] Chez Grégoire le Grand, la tourterelle offerte pour le péché selon la loi de Moïse (Lévitique 1,15; 5,8) doit avoir la tête retournée en arrière sur ses ailes. Or, les ailes étant les vertus (voir aussi ci-dessus), cela symbolise que notre âme se tourne vers les vertus.[10]

Mais, suite à la scène évangélique de l'effusion de l'Esprit lors du baptême de Jésus, la colombe est surtout le symbole du Saint Esprit. Le baptême de Jésus est représenté dans la galerie sud du cloître [chapiteau 21]. La liturgie de Cluny, d'après le témoignage de Pierre le Vénérable, reprend ce symbole dans le répons: In columbe specie Spiritus Sanctus visus est, "sous l'aspect de la colombe, on voit le Saint Esprit".[11]

Flore

Observons de la même façon les rinceaux et les fleurs figurant en abondance sur les chapiteaux du cloître. Pour un esprit imprégné de l'Ecriture, les fleurs sont d'abord les symboles du monde périssable: les êtres de chair sont comme la fleur des champs, la fleur se fane, mais la parole de Dieu subsistera toujours (cf. Is 40,6-8); l'homme fleurit comme la fleur des champs; le vent passe, elle n'est plus (Ps 103[102],15-16). Il est vrai que les fleurs, sous le climat oriental, et dans la terre aride des steppes, ne tiennent pas longtemps. N'oublions pas, nous dit saint Augustin, que le Fils de Dieu, fait homme, est devenu lui aussi comme la fleur de l'herbe. Mais, tout comme il a participé à notre état d'herbe, nous aussi, nous participerons à son éternité.[12] Enfin, quand la fleur est bien arrosée et tient longtemps, elle devient le symbole de l'être béni par Dieu. La fleur temporelle, dit saint Augustin dans les Ennarationes in Psalmos, que l'abbaye de Moissac possédait, se fane quand l'herbe se dessèche. Mais les justes, *« plantés dans la maison du Seigneur, fleuriront dans la maison de notre Dieu »* (Ps 92[91],14). Voilà une fleur qui ne peut pas tomber, comme les feuilles de ces plantations le long des eaux, sur lesquelles il est écrit: *« sa feuille ne tombera pas »* (Ps 1,3).[13]

---

[1] Saint Augustin, Ennaratio in psalmum XLI, c. 3, in: CCSL 38, p. 461.
[2] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 12, c. 1, § 18, in: Migne, PL 82, col. 427.
[3] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 30, c. 10, § 36-37, in: Migne, PL 76, col. 543-545.
[4] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 9, § 31, in: SC 327, p. 372-373.
[5] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 12, c. 1, § 41-52, in: Migne, PL 82, col. 430-432.
[6] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 30, c. 15, § 27, in: Migne, PL 76, col. 588.
[7] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 31, c. 24, § 43, in: Migne, PL 76, col. 596.
[8] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 12, c. 7, § 60, in: Migne, PL 82, col. 467.
[9] Ibidem, § 61.
[10] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 7, § 10, in: CS 327, p. 248-249.
[11] Dom Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, t. 1 (Paris 1965), n. 71, p. 38
[12] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum CII, § 22, in: CCSL 40, p. 1470.
[13] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum LIII, § 4, in: CCSL 39, p. 649-650.

– Le palmier. Justus ut palma florebit, chante la liturgie: *« le juste fleurira comme un palmier »* (Ps 92[91],13). La vie des élus est comme un palmier, écrit Grégoire le Grand. En bas, le palmier est quelconque, méprisable, en haut il est beau. En haut, le palmier reste toujours vert. Le palmier, contrairement aux autres arbres, qui sont larges en bas et plus minces en haut, le palmier est mince en bas, et devient plus fort à mesure qu'il monte. Ces arbres ressemblent aux esprits des hommes, fortement attachés aux choses d'en-bas, mais s'en désintéressant au fur et à mesure qu'on monte. La vie du juste peut donc être comparée au palmier. Le parcours spirituel de l'homme est comme la pousse d'un arbre. Certains désirent les choses spirituelles, ils commencent bien, mais ils ne persévèrent pas. Ils sont comme les arbres qui sont larges en bas et minces en haut. Le juste n'a qu'un faible lien avec la terre, mais recherche la hauteur. Rappelons que telle est l'explication de Grégoire le Grand.[1]

– Les fleurs. Pour Grégoire le Grand, le langage des fleurs possède une signification spirituelle. La vigne est la vertu et la réputation des prédicateurs, qui enivrent les esprits de leurs auditeurs; la fleur de l'olivier est douce comme la miséricorde, elle fortifie et fait briller à la façon de l'huile; le parfum de la rose est admirable, sa couleur rouge est le sang des martyrs; la fleur de lis est la blanche vie de la chair par la pureté de la virginité; la violette est la vertu des humbles, de ceux qui occupent les dernières places, qui ne s'élèvent pas, à eux revient la pourpre du royaume des cieux; l'épi vient à maturité quand s'annonce la perfection des bonnes oeuvres, pour rassasier ceux qui ont soif de justice.[2] Commentant le verset du livre du Cantique des Cantiques: 'Avec des fleurs soutenez-moi, avec des pommes entourez-moi, car je languis d'amour' (Ct 2,5), Grégoire le Grand écrit: *« Que sont ces fleurs, sinon les âmes qui se mettent au travail du Bien et exhalent le parfum du désir du ciel ? Que sont ces pommes, issues des fleurs, sinon les âmes avancées qui parviennent au fruit du bon travail saintement entrepris ? »*[3]

Enfin, la faune et la flore du cloître symbolisent le Paradis. Nous y reviendrons ci-dessous en parlant du porche.

Quelques conclusions s'imposent aux termes de cet aperçu de la faune et de la flore du cloître. D'abord, deux remarques d'ordre méthodologique.

Cet aperçu n'est pas exhaustif. Il faut continuer de lire les pères de l'église, afin de percer leur réflexion sur les symboles, que le langage iconographique de l'art roman a repris. Dans les quelques années réservées à cette thèse, je n'ai pu le faire comme je l'aurais souhaité: il faudrait toute une vie. J'espère tout au moins avoir démontré la nécessité de la méthode patristique.

Deuxième remarque: pour découvrir le sens symbolique de la décoration du cloître, nous avons consulté uniquement les ouvrages que l'abbaye de Moissac possédait dans sa bibliothèque. Nous avons constaté en même temps que la pensée patristique n'est pas très hétéroclite. Les opinions de tous ces auteurs concordent généralement sur le sens symbolique à donner à ces figurations. Il est clair que nous avons fourni suffisamment d'arguments pour réfuter la thèse "fantaisiste". L'iconographie romane, par le visible, montre l'invisible. La flore et la faune du cloître sont symboliques, elles portent une signification. Elles ne sont pas – en tout cas pour ce qui concerne l'iconographie, je ne parle pas des formes – de simples reprises serviles de "modèles", ou de simples fantaisies des sculpteurs.

Ensuite, l'iconographie bestiale et florale du cloître ne semble être disposée selon aucun système, ne semble relever d'aucun programme iconographique. Le diable est présent "un peu partout", comme le Bien est présent "un peu partout". Il n'y a pas un domaine réservé pour l'un et pour l'autre. Les figures diaboliques jouxtent la Résurrection de Lazare [51-52] et la Transfiguration du Seigneur [22-23], la Grande Babylone est à quelques mètres de la Jérusalem Céleste [30 et 36]. Le Diable est présent dans toute la vie monastique et communautaire de Cluny. Pierre le Vénérable, dans son livre *De Miraculis,* raconte à plusieurs reprises comment le Diable, l'Antique Ennemi, tente de brouiller

[1] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 19, c. 27, § 48-50, in: Migne, PL 76, col. 128-131.
[2] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 6, § 4, in: SC 327, p. 200-201.
[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 3, § 9, in: SC 360, p. 140-143.

l'harmonie qui règne à Cluny.[1] J'y vois une théologie réaliste, parfaitement consciente de la présence conflictuelle de deux forces contraires, présence qu'il ne sert à rien de nier, mais conflit qu'il importe de résoudre. Car sous la beauté des formes peuvent se cacher bien des forces maléfiques.

Les entrelacs

De nombreux chapiteaux du cloître portent une décoration faite d'entrelacs. L'entrelacs est un élément iconographique ambivalent. D'une part, l'entrelacs peut avoir une fonction purement décorative, et ne pas rechercher autre chose que la beauté des formes.

Mais souvent, l'entrelacs a une connotation négative, surtout s'il figure en combinaison avec des humains ou des animaux, à plus forte raison des animaux maléfiques. L'entrelacs devient alors un maillage, un enchevêtrement, un piège, un filet, des entraves qui tiennent l'homme captif, qui le réduit à l'impuissance, qui l'immobilise, qui n'arrive pas à se libérer. L'homme est alors prisonnier de ses péchés. Mais il lui arrive aussi de s'en sortir : ce sont les représentations d'humains se dégageant de leurs liens.[2]

La même explication vaut aussi pour certaines valutes, surtout quand elles sont accompagnées de symboles négatifs. Il convient, en effet, de toujours observer les représentations en fonction de leur contexte. Ainsi, les diables tenant de leurs mains des volutes, sur le tailloir du chapiteau de la Délivrance de saint Pierre (galerie sud), donnent à ces dernières un sens négatif.

Thèmes iconographiques absents à Moissac

Non moins intéressant est-il se constater que certains thèmes, très courants dans l'iconographie romane, sont absents à Moissac.

On ne peut qu'être frappé par l'absence totale de toute représentation de la Passion et de la Mort du Christ. Décidément, la spiritualité victorieuse de Cluny ne tenait pas mettre l'accent sur la souffrance et la mort.

Dans le bestiaires moissagais, on ne trouve pas de sirènes (trop sexuées ?), pas de centaures ou sagittaires, animaux maléfiques pourtant très courants dans l'imagerie romane.

Il y a eu, très clairement, des choix iconographiques, adoptant certains thèmes et en rejetant d'autres.

[1] Pierre le Vénérable, De Miraculis, in: Migne, PL 189, col. 851-954.

[2] Pierre-Yves Le Prisé, *Images de pierre. Le langage des sculpteurs romans* (Cahors 2010), p. 127-149.

3

Irrationalité du cloître

Nous avons vu, dans les pages précédentes, combien le cloître reflète la pensée traditionnelle patristique du XI[e] siècle, par l'impossibilité de découvrir une systématisation structurelle dans le programme iconographique. On a vu surtout combien le cloître reflète la pensée symbolique patristique: toutes les citations des Pères que nous avons données se rapportent à des motifs symboliques des chapiteaux et des tailloirs du cloître. Le grand portail et le clocher-porche n'ont guère été abordés; nous verrons bientôt pourquoi. Enfin, le cloître reflète l'histoire de l'époque de sa construction, l'histoire de l'église, et certains thèmes importants de la Réforme Grégorienne: promotion d'une spiritualité monastique par l'accent mis sur le dualisme, attitude critique envers le monde extérieur, lutte contre les pouvoirs politiques symbolisés par la personne emblématique de Nabuchodonosor, engouement pour la "dilatation" de la chrétienté par la reconquête sur l'Islam et la reprise de la Terre Sainte.

Vaine recherche d'une structure interne

Dans l'Introduction à cette étude, nous nous sommes demandé si l'ordonnancement du cloître ne ressemblait pas à l'Exposition de Tableaux de Moussorgsky, c'est-à-dire une suite sans programme, sans thème, reliée seulement par la mélodie toujours répétée de la Promenade, comme les chapiteaux sont reliés par toujours les mêmes arcades.

Plusieurs auteurs qui ont écrit sur Moissac se sont demandé si le cloître était composé sur un plan directeur, si les chapiteaux du cloître ont une relation entre eux.[1] Le cloître de Moissac a-t-il été construit selon une pensée de base, ordonnatrice et unificatrice, sur un thème général ? Y a-t-il un thème ? Un schéma directeur, un programme ?

Une première approche nous permet de constater l'absence d'un certain nombre de thèmes. Tout au long de ces pages, nous avons signalé quelques prétéritions remarquables: la passion du Christ et les "mystères douloureux", la Résurrection, l'Ascension, l'Effusion de l'Esprit, la Seconde Parousie et le Jugement Divin ne sont pas représentés à Moissac. En lisant l'iconographie du cloître et du tympan dans l'ordre de l'Histoire du Salut, nous relevons une formidable lacune entre le Lavement des Pieds [14] et les Miracles des Apôtres [71].

Quand on se met à la recherche d'une structuration programmatique des chapiteaux du cloître, on trouve bien quelques pistes, quelques amorces de systématisation, mais aucun ordonnancement général du programme iconographique.

Première piste de recherche: le cloître possède-t-il un sens de circumambulation ? Dans toutes les cultures, "l'ambulation a le plus souvent lieu en gardant le centre à sa droite, c'est-à-dire dans le sens du mouvement apparent du soleil".[2] Jusqu'au siècle dernier, les rubriques liturgiques précisaient que les processions à l'intérieur d'une église devaient débuter du côté de l'évangile pour aller vers le côté de l'épître, que dans la rue, il fallait toujours tourner à droite, et qu'en dehors de l'église, solis cursus servari solet, "il faut suivre la course du soleil".[3] Guillaume Durand, célèbre liturgiste du XIII[e] siècle, précise que la bénédiction d'un cimetière doit commencer par l'est, et que le circuitus doit d'abord passer par le sud pour revenir enfin à l'est.[4] Cette tradition est profondément biblique: le Temple de Jérusalem était "orienté" sur l'est. L'est constitue toujours le départ: "l'éclair s'en vient de l'Orient et paraît jusqu'à l'occident" (Mt 24,27). Enfin, dans les chartes de Moissac, les confrontants sont

---

[1] Quercy Roman, p. 130.
[2] Chevalier, *Dictionnaire des Symboles*, s.v. Circumambulation.
[3] P.J.B. de Herdt, *Sacrae liturgiae praxis, juxta ritum Romanum*, t. 3 (Louvain 1883), n. 319.
[4] Michel Andrieu, *Le pontifical romain au Moyen Age. Tome III. Le Pontifical de Guillaume Durand (Vatican 1940 = Studi e Testi, 88)*, p. 506.

indiqués dans l'ordre *altano, meridie, circio, aquilone*, est, sud, ouest, nord.[1] Dans un acte de Cluny, les confrontants sont donnés selon le mouvement du soleil, est - sud - ouest - nord, dans le texte: *mane - meridie - sero - septemtrione*.[2] L'inclination *ante et retro*, qui tenait une place importante dans le cérémonial de Cluny, se faisait en commençant par l'orient et en finissant par l'occident.[3]

En constatant que l'on tourne généralement dans le sens du soleil, on peut supposer que tel était aussi le sens de circumambulation du cloître. Le cloître aurait donc un sens dextrogyre. D'autres arguments viennent confirmer cette hypothèse. Le chapiteau représentant Daniel dans la Fosse aux Lions pour la première fois se trouve dans la galerie ouest [54], celui de Daniel dans la Fosse aux Lions pour la seconde fois dans la galerie nord [67]. D'autres arguments encore pour un sens dextrogyre: en faisant le tour du cloître, nous rencontrons d'abord les martyrs: les saints de Tarragone [2], saint Sernin [4], saint Laurent [15], saints Pierre et Paul [19], saint Etienne [33], saint Jean Baptiste [38], Abel, que Bède appelle “protomartyr”[4]; ensuite un évêque-confesseur: saint Martin [61]; enfin un abbé: saint Benoît [73]. Tel est également l'ordre que nous propose la Litanie de Tous les Saints qui, après les grandes figures bibliques, énumère d'abord les martyrs, ensuite les évêques et les confesseurs, enfin les grands abbés. Mais une autre possibilité de systématisation donnerait un sens lévogyre: les galeries ouest et sud proposent les protomartyrs (Abel, Jean-Baptiste et Etienne), la galerie est les martyrs (les martyrs de Tarragone, saint Sernin, les saints Innocents, saint Laurent, saints Pierre et Paul), la galerie nord les confesseurs et les moines (saint Martin, saint Benoît). Les vierges et les veuves sont les grandes absentes dans l'iconographie de ce monastère d'hommes. Il y a donc bien l'amorce d'un système, mais il n'y a aucun ordre logique.

L'étude du sens de lecture de chacun des chapiteaux individuellement ne nous fait découvrir aucun système. Sur les 36 chapiteaux du cloître ayant un sens de lecture, 17 sont lévogyres [12, 14, tailloir de 18, 22, 23, 26, 27, 31, 33, 34, 42, 44, 51, 54, 68, 69, 71, 73], 10 sont dextrogyres [2, 4, 7, 9, 17, 19, 28, 29, 48, 61], 2 doivent être lus en croix [24, 64], 1 doit être lu en Z [25], 1 doit être lu nord-sud [15], 2 demi-chapiteaux se lisent de gauche à droite [1, 39], et 3 demi-chapiteaux se lisent de droite à gauche [38, 58, 59].

Heike Schmid signale certains parallélismes dans l'iconographie des chapiteaux ayant pour sujet les vies des saints. Les chapiteaux représentant les martyrs, ceux de saint Saturnin [4], des saints de Tarragone [2] et de saint Pierre et saint Paul [19], sont construits sur le schéma: condamnation - martyre - ascension de l'âme. Les chapiteaux représentant des confesseurs, ceux de saint Benoît [73] et de saint Martin [61], sont construits sur le schéma: guérison miraculeuse - bâtiment.[5]

Pourtant, il existe un argument décisif pour admettre un sens dextrogyre pour le circuitus du cloître. Cet argument vient de la liturgie, mais il faut se tourner vers Cluny. Au XIe siècle, dans le monastère de Cluny-II, la procession dominicale, avec bénédiction des bâtiments conventuels, faisait le tour du cloître en tournant par la droite. Le célébrant bénissait d'abord l'infirmerie, ensuite le dortoir, puis le réfectoire, la cuisine et le cellier. La communauté attendait le célébrant et les acolythes successivement devant l'église Sainte-Marie, devant le dortoir, devant le réfectoire et devant le vestibule de l'église.[6] Grâce aux travaux de Kenneth Conant, nous connaissons le plan de Cluny-II: la chapelle Sainte-Marie, le dortoir et l'infirmerie se trouvaient à l'est du cloître, le réfectoire au sud, les cuisines dans l'angle sud-ouest, et le cellier à l'ouest du cloître (voir plan).[7] Les processions de Cluny tournaient donc en sens dextrogyre, autrement dit en suivant le mouvement du soleil.

Il doit aussi y avoir un début et une fin. A mon avis, le début est marqué par le chapiteau de l'Annonciation et de la Visitation. Sur le côté gauche de ce chapiteau est représenté un personnage non nimbé, passant par un portique. Cette représentation n'a pas sa place dans les récits bibliques

[1] Acte de 1088/1099, donation à Sallèles-d'Aude: Doat 128, f. 298r-293r.
[2] Bernard-Bruel, t. 4, n. 3519.
[3] De Valous, t. 1, p. 302.
[4] Bède le Vénérable, In Genesim, lib. 1, II, 3, in: CCSL 118 A, p. 39.
[5] Heike Schmid, *Les chapiteaux du cloître de Moissac. La vie des saints: recherches iconographiques* (Université de Toulouse-Le Mirail, 1992/1993, mémoire de maîtrise), p. 78.
[6] Consuetudines Cluniacenses, lib. 1, c. 10, in: Migne, PL 149, col. 653-654. Cf. De Valous, t. 1, p. 341-342.
[7] Kenneth J. Conant, *Mediaeval Academy Excavations at Cluny, IX: Systematic dimensions un the buildings*, in: Speculum 38 (1963), p. 23.

concernés. Les auteurs qui ont écrit sur Moissac ont considéré la présence de ce personnage comme "difficile d'expliquer".[1] Si l'on admet que ce chapiteau signifie bien, en première lecture, la Visitation et l'Annonciation, il existe aussi une lecture symbolique, qui ne se réfère pas à la représentation proprement dite, et possède une signification spécifique. En effet, passer la porte signifie l'initiation à la connaissance, l'entrée en matière. Si l'on admet alors que le chapiteau de la Visitation est le point de départ du circuitus du cloître, celui représentant la Victoire de saint Michel sur le Dragon (Ap 12,7-10) doit être le dernier. Or, cette image représentant la victoire finale des forces du Bien sur les forces du Mal constitue bien un achèvement logique du cheminement du circuitus du cloître.

Cette hypothèse est confirmée par l'emplacement des bas-reliefs des apôtres. Dans notre hypothèse, le cloître s'achève sur l'apôtre Jean. Il prend son départ avec l'apôtre Jacques le Majeur, patron de Compostelle. Le fait qu'il est porteur de la mesure locale, le pied de Moissac, tend à prouver qu'il marque le début du circuitus du cloître. Nous reviendrons bientôt sur ces bas-reliefs.

En nous mettant à la recherche d'autres systématisations, nous remarquons qu'il y a parfois des correspondances iconographiques dans deux galeries opposées. Ainsi, le chapiteau des Quatre Evangélistes de la galerie sud [28] correspond avec le chapiteau des Quatre Evangélistes dans la galerie nord [64]. Les âmes des morts, représentées comme des personnages nus et asexués, sont présentes dans la galeries est [2, 4, 12 et 19] et ouest [49], mais pas dans les galeries sud et nord. Le cycle de Nabuchodonosor dans la galerie sud [34, 36, 37] trouve sa correspondance dans la galerie nord, avec les chapiteaux des Trois Jeunes Gens dans la Fournaise [62], et de Daniel dans la Fosse aux Lions pour la Seconde fois [67].

Ensuite, il y a des groupes. Comme l'a déjà remarqué Meyer Schapiro, il y a des groupes de chapiteaux, réalisés par le même sculpteur. Ainsi, les dix chapiteaux orientaux de la galerie sud forment un groupe homogène, avec des particularités stylistiques qui n'apparaissent sur aucun autre chapiteau du cloître.[2] Cela tendrait à prouver que le cloître a été construit par tranches de demi-galeries ou de galeries, en commençant par la galerie sud.

Mais c'est bien là que s'arrête notre quête de systématisation iconographique du cloître. Ni le nombre, ni la disposition des chapiteaux, ni leur iconographie ne laissent transparaître aucune systématisation claire et utilisable, aucun lien organique, qui expliquerait de manière satisfaisante la cohérence du programme iconographique du cloître. Nous tenons cependant pour acquis le sens dextrogyre du circuitus, et le point de départ et d'arrivée de ce circuitus.

La place particulière de saint Jean

L'apôtre Jean se trouve ainsi à la fin du circuitus. L'apôtre Jean occupe une place particulière dans la pensée des Pères, et dans la théologie de Moissac telle qu'elle apparaît dans l'iconographie. Observons l'énigmatique inscription sur le bas-relief de l'angle nord-est du cloître. Celle-ci a donné bien du fil à retordre aux auteurs qui ont écrit sur Moissac. Jean y est désigné comme: SCS IOhANNES APOSTOLVS. Cette inscription, tout en suscitant la légitime curiosité de divers auteurs, n'a encore jamais été correctement lue. Lagrèze-Fossat propose de lire: SANCTUS IOHANNES NOMINATUS APOSTOLUS, en expliquant que "c'est pour distinguer cet apôtre de saint Jean-Baptiste que l'abréviation NO remplace dans cette inscription la croix grecque emmanchée qu'on remarque dans toutes les autres".[3] Mais Jean-Baptiste n'était point apôtre: il n'y a donc pas lieu de le distinguer de Jean l'Evangéliste. Le leçon NOMINATUS ne résiste ni à l'analyse ni au bon sens. Cependant, cette explication a fait école. Elle a été reprise, entre autres, par Ernest Rupin.[4] Jules Momméja, avec son humour habituel, commente comme suit: "Les exégètes locaux croient que la syllabe NO de l'inscription est le début du mot NOMINATUS, de sorte que le tout signifierait Saint Jean nommé l'apôtre, ce qui est loin d'être clair".[5] La vérité est beaucoup plus simple. Il suffit

---

[1] Rupin, p. 278.
[2] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 69.
[3] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes Historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 280.
[4] Rupin, p. 280.
[5] ADTG, ms 225, Fonds Momméja, n° 233, "Le Cloître et le Porche de l'Abbaye de Moissac" (1926), p. 49.

d’ouvrir à la page 231 le Lexicon Abbreviaturarum de Capelli,[1] ouvrage de référence qui se trouve sur la table de travail de tout archiviste, pour y trouver très exactement notre abbréviation , devant être lue: noster. L’inscription se lit donc SANCTUS IOHANNES NOSTER APOSTOLUS, “saint Jean, notre apôtre”, ou: “notre saint Jean, apôtre”.

Pourquoi Iohannes noster, notre Jean ? Etudions donc la très curieuse, mais très sérieuse discussion que les Pères de l’église ont menée pour savoir qui, de saint Jean ou de saint Pierre, était supérieur à l’autre. Qui était le plus grand, Jean, que le Seigneur aimait plus que les autres, ou Pierre, qui aimait le Seigneur plus que les autres ? Commençons par Saint Jérôme qui, dans son Adversus Jovinianum, que l’abbaye de Moissac possédait, utilise précisément l’expression qui se trouve aussi dans le cloître: Joannes noster. Saint Pierre, dit Jérôme, était marié, mais il l’était déjà avant de connaître l’évangile, donc il était excusable; saint Jean était vierge, et il l’est toujours resté, raison pour laquelle il a été davantage aimé par le Seigneur, et qu’il reposait sur sa poitrine lors de la Dernière Cène. Il y a encore d’autres raisons qui prouvent la supériorité de Jean sur Pierre: Pierre n’ose pas interroger Jésus, Jean le fait; après la résurrection, Pierre et Jean courent vers le tombeau vide, Jean y arrive le premier; lors de la pêche dans le lac de Gennésareth, Jean reconnaît le Seigneur, avant Pierre; enfin, il y a le célèbre dialogue relaté dans l’évangile de Jean (Jn 21,22) qui donna lieu à la croyance en l’immortalité de Jean. Cela prouve la supériorité de la virginité. Si les clés ont été données à Pierre, c’est tout simplement parce que Jean était encore trop jeune. Ensuite, Pierre était seulement apôtre; Jean était apôtre, évangéliste et prophète; évangéliste pour avoir écrit l’évangile, prophète pour avoir écrit l’Apocalypse. La comparaison des quatre évangélistes donne également un net avantage à Jean. L’évangéliste Matthieu est figuré par un homme, parce que son évangile commence par une généalogie; Marc, dont l’évangile commence par les prophètes Malachie et Isaïe, est symbolisé par un veau, en raison du sacerdoce; Luc est symbolisé par un lion, en raison de la voix criant dans le désert (Lc 3,2 < Is 40,3). “Mais notre Jean”, conclut-il, “vole comme un aigle vers les choses d’en-haut, et il vient vers le Père, en disant: Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe. Ceci était au commencement auprès de Dieu”. Enfin, estime Jérôme, le privilège virginal de Jean est démontré avec éclat quand le Seigneur en croix confie sa mère à Jean: a Domino virgine, mater virgo, virgini discipulo commendatur: la Mère-Vierge est confiée par le Seigneur-Vierge au Disciple-Vierge.[2]

Dès lors, le ton étant donné par saint Jérôme, les pères de l’église enchaînent. Citons quelques pères que l’abbaye de Moissac possédait. “Sans doute, tous les évangélistes sont saints”, écrit saint Ambroise, “tous les apôtres, hormis le traître, sont saints. Pourtant saint Jean qui le dernier écrivit l’évangile, comme un familier recherché et choisi par le Christ, fit entendre les mystères éternels avec une trompette plus puissante. Tout ce qu’il dit est mystère”.[3] Telle est aussi l’opinion de saint Grégoire le Grand: “Jean s’est élevé au-dessus des autres évangélistes par la vigueur de sa contemplation, et [...] il contemple la Divinité avec plus de pénétration qu’eux tous”.[4]

Saint Augustin, dans son Commentaire sur Jean, que l’abbaye de Moissac possédait, apporte sa contribution à la discussion. En comparant les symboles des quatre évangélistes, il remarque que les trois synoptiques ont des symboles proches de la terre. C’est parce qu’ils ne s’écartent pas de ce que notre Seigneur Jésus Christ a fait sur la terre. Ils ne parlent pas de la divinité. Mais Jean, l’aigle, est celui qui parle des choses les plus élevées, il contemple la lumière de l’éternité, comme un aigle regarde en face les rayons du soleil.[5] C’est à très juste titre que saint Jean, comparé aux autres évangélistes, est symbolisé par un aigle, parce que “sa parole élève plus haut, et de façon plus sublime, que les trois autres”.[6] Toujours dans le même Tractatus in Johannem, saint Augustin aborde plus longuement la question de la différence entre Pierre et Jean, et de la supériorité de ce dernier. Pourquoi Jésus disait-il à Pierre: “Suis-moi”, et à propos de Jean: “Je veux qu’il reste ainsi jusqu’à ce que je vienne, est-ce que cela te regarde ?” (Jn 21,19-25). Saint Augustin fait allusion à des traditions

[1] Adriano Capelli, *Lexicon Abbreviaturarum* (Leipzig 1928), p. 231. Idem dans: Notae juris a Magnone collectae, in: Migne, PL 102, col. 991.

[2] Saint Jérôme, Adversus Jovinianum, lib. 1, c. 26, in: Migne, PL 23, col. 245-248. On remarque que saint Jérôme intervertit l’explication classique du Tétramorphe, qui identifie Marc avec le lion et Luc avec le veau.

[3] Saint Ambroise, De Sacramentis, lib. 3, § 11, in: SC 25 bis, p. 98-99.

[4] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 4, § 3, in: SC 327, p. 154-155.

[5] Saint Augustin, Tractatus in Iohannem XXXVI, § 5, in: CCSL 36, p. 327.

[6] Saint Augustin, Tractatus in Joannem XXXVI, § 1, in: CCSL 36, p. 323.

affirmant que l’apôtre Jean ne serait pas mort, mais qu’il dormait simplement, enterré à Ephèse, tout comme Moïse et Elie que la tradition donnait également pour vivants; leur présence aux côtés de Jésus lors de la Transfiguration le prouvait. Pourquoi Jésus aimait-il Jean plus que Pierre? Pourtant, Pierre aimait Jésus plus que les autres apôtres ? Lequel des deux est le meilleur ? Pierre, qui aimait le plus ? Ou Jean, qui était le plus aimé ? Saint Augustin donne à la discussion une orientation ecclésiologique. Il y a dans l’église, dit-il, deux formes de vie différentes, symbolisées par Pierre et par Jean: “l’une dans le temps de la pérégrination, l’autre dans l’éternité de la demeure; l’une dans le labeur, l’autre dans le repos; l’une dans la vie, l’autre dans la patrie; l’une dans le travail actif, l’autre dans la récompense de la contemplation; l’une détourne du mal et fait le bien, l’autre ne souffre d’aucun mal dont elle pourrait se détourner, elle possède un grand bien, dont elle jouit; l’une est en lutte avec l’ennemi, l’autre règne sans ennemi; l’une est forte face à l’adversité, l’autre ne perçoit rien d’hostile; l’une modère les désirs de la chair, l’autre se libère pour les délices de l’esprit; l’une est inquiète de vaincre, l’autre est tranquille dans la paix de la victoire; l’une doit être soutenue dans les tentations, l’autre se réjouit sans aucune aide en son Sauveur; l’une subvient aux besoins du pauvre, l’autre se trouve là où il n’y a plus aucun pauvre; l’une pardonne les péchés des autres pour que ses propres péchés soient pardonnés, l’autre ne souffre pas ce qu’elle aurait pardonné et ne fait pas ce qu’elle aurait demandé à pardonner; l’une est tourmentée par le Mal, et ne peut s’élever vers le Bien, l’autre, par une telle plénitude de grâce, est privée de tout mal, et sans aucune tentation d’orgueil adhère au bien suprême; l’une discerne le Bien et le Mal, l’autre ne perçoit que ce qui est bon; donc, l’une est bonne, mais encore malheureuse, l’autre est meilleure et bienheureuse. Celle-là est symbolisée par l’apôtre Pierre, celle-ci par Jean. Celle-là agit totalement dans le présent, jusqu’à la fin de ce monde, et y trouve sa fin; celle-ci s’accomplira après la fin de ce monde, mais n’a pas de fin dans le monde futur.” D’un côté, il y a la vie active, de l’autre la vie contemplative. En d’autre mots: “d’un côté on endure les maux de ce monde dans la terre des mourants, de l’autre on voit les bienfaits de Dieu dans la terre des vivants”.[1] Saint Augustin le dit expressément, et les moines de Moissac ne l’ont pas compris autrement: l’apôtre Pierre symbolise la vie active, Jean symbolise la vie contemplative. Il est donc évident, pour saint Augustin, que Jean est supérieur à Pierre.

Ce sera encore l’opinion des autres pères, qui considèrent l’apôtre Jean comme le plus spirituel des évangélistes, et comme le disciple préféré de Jésus. Le plus spirituel des évangélistes: quand Eusèbe de Césarée, dans son Histoire Ecclésiastique, que les moines de Moissac possédaient, compare l’évangile de Jean aux trois autres, il rappelle que Jean n’a pas parlé de l’ascendance humaine de Jésus, comme l’ont fait les autres évangélistes, mais seulement de son ascendance divine.[2] Il parle même d’un “évangile spirituel”.[3] Grégoire le Grand, dans ses Moralia, que l’abbaye de Moissac possédait, écrit que l’évangéliste Jean, symbolisé par l’aigle, “par son envol quitte la terre, parce que par une délicate connaissance, il pénètre les mystères intérieurs, car il voit le Verbe”.[4] Isidore de Séville, dans ses Etymologies, que l’abbaye de Moissac possédait, constate: “Jésus aimait Jean plus que les autres apôtres”.[5]

A plusieurs reprises, nous avons remarqué la place particulière que l’iconographie de Moissac accorde à l’apôtre Jean. Les écrits johanniques (ceux, s’entend, que l’exégèse de l’époque attribuait à saint Jean) ont inspiré la majeure partie de l’iconographie moissagaise. La place d’honneur, nous l’avons déjà constaté, est réservée à l’Apocalypse.

La place particulière de l’apôtre Jean dans la théologie de Moissac explique la place de son bas-relief à la fin du circuitus du cloître. Situé sur le pilier où se trouve aussi l’archange Michel, psychopompe et conducteur des âmes au Jugement Dernier, Jean nous est présenté comme l’étape ultime, le disciple préféré, le saint le plus près de Dieu, celui qui symbolise, comme le dit saint Augustin, la vie en éternité, qui, dans l’ecclésiologie augustinienne et monastique, était la vie contemplative, jointe à la virginité.

L’angélologie du cloître

[1] Saint Augustin, Tractatus CXXIV in Johannem, in: CCSL 36, p. 680-688.
[2] Eusèbe de Césarée, Historia Ecclesiastica, lib. 3, c. 24, v. 13, in: SC 31, p. 132.
[3] Ibidem, lib. 6, c. 14, v. 7, in: SC 41, p. 107.
[4] Grégoire le Grand, Moralia, lib. 31, c. 47, in: Migne, PL 76, col. 625.
[5] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 7, c. 9, De Apostolis, in: Migne, PL 82, col. 288.

Le cloître comporte quatre galeries. Les galeries est et ouest comptent 2 fois 10 chapiteaux, les galeries sud et nord en comptent 2 fois 9. On peut considérer ces nombres comme le fait du simple hasard, voire comme une conséquence des contingences financières de l'abbaye. Ce serait étonnant au Moyen Age. Aussi, mettons-nous plutôt à la recherche des raisons symboliques ayant conduit les concepteurs du cloître à choisir précisément ces nombres.

Dans la symbolique des nombres du Moyen Age, les nombres 9 et 10 ont une signification bien précise. Le 10 est le nombre de la perfection, le 9 est le nombre des choeurs des anges.[1] En alternant les nombres 9 et 10, le concepteur du cloître établit une relation réciproque. Les anges occupent une place importante dans la spiritualité monastique. L'angélologie, comme le dit le père Chenu, est "l'un des grands thèmes de la spiritualité monastique [...], le moine mène sur la terre la vie angélique".[2] L'idée que les hommes sont appelés à remplacer le dixième choeur des anges, celui des anges déchus, est bien connu des Pères et de tout le Moyen Age, spécialement dans des milieux monastiques. Citons quelques pères, en nous limitant aux ouvrages que l'abbaye de Moissac possédait. "Le nombre des bons anges", dit Isidore de Séville, "diminué après la chute des mauvais anges, sera complété par un nombre d'hommes élus, nombre qui n'est connu qu'à Dieu".[3] Grégoire le Grand développe son angélologie dans ses Homélies sur les Evangiles, en commentant les paraboles de la brebis perdue et de la drachme perdue. L'homme qui a cent brebis et qui en perd une, abandonne les 99 autres et se met à la recherche de la brebis perdue. La femme qui a 10 drachmes mais en perd une, nettoie toute sa maison pour la retrouver. Le nombre 100 est un nombre parfait, dit Grégoire. Le Créateur a créé l'univers comme une perfection. La brebis perdue est l'homme qui par son péché a perdu le ciel. Dieu a laissé les 99 brebis, c'est-à-dire les anges, pour se mettre à la recherche de l'homme. Il en est de même pour la femme à la recherche de sa drachme. Les 9 drachmes sont les 9 choeurs des anges. L'homme a été créé comme le dixième, pour que soit accompli le nombre des élus. Les 9 choeurs des anges sont: les Anges, les Archanges, les Vertus, les Puissances, les Principautés, les Dominations, les Trônes, les Chérubins et les Séraphins.[4] Le Christ nous a rendus pareils aux Anges.[5] Pour Grégoire le Grand, la vie contemplative, c'est "aspirer de toute sa ferveur à se joindre aux choeurs des anges, à se mêler aux citoyens du ciel, à jouir en présence de Dieu de l'incorruptible éternité".[6] "Le souhait des hommes parfaits et de ceux qui parviennent à une sainteté consommée, est de devenir semblable aux anges", disait le père oriental Didyme l'Aveugle, que l'on lisait à Moissac en traduction latine.[7]

Les moines ont dû se reconnaître dans les anges. Le tailloir du chapiteaux des Hébreux dans la Fournaise [62] montre des anges bien masculins, voir chauves ou barbus ! Il est vrai que la femme est la grande absente du cloître...

Le parfait système des apôtres du cloître

Dans le cloître, où nous avons vainement cherché un schéma ordonnateur, un système iconographique, il y a tout de même un élément, parfaitement systématique: les bas-reliefs des apôtres. Neuf bas-reliefs portent des représentations d'apôtres. Sur le pilier d'angle nord-est se trouvent saint Jacques le Majeur et saint Jean, dans l'angle sud-est saint Pierre et saint Paul, dans l'angle sud-ouest saint Matthieu et saint Barthélemy, enfin au nord-est saint Philippe et saint André. Le bas-relief représentant Simon le Cananéen, qui se trouvait au début du XIXe siècle au portail de l'abbatiale,[8] fut placé dans le cloître, sur le pilier dit "de consécration", côté préau, par Viollet-le-

---

[1] Heinz Meyer, Rudolf Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (München 1987 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 56), art. Neun, Zehn.

[2] M.D. Chenu, *Le théologie au douzième siècle* (Paris 1966 = Etudes de Philosophie Médiévale, 45), p. 59.

[3] Isidore de Séville, Sententiae, lib. 1, c. 10, § 13, in: CCSL 111, p. ****.

[4] Grégoire le Grand, Homiliae in Evangeliae, lib. 2, homélie 34, in: Migne, PL 76, col. 1246-1259.

[5] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 17, c. 15, § 29, in: Migne, PL 76, col. 415-416.

[6] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, homélie 2, § 8, in: SC 360, p. 106-107.

[7] Didyme l'Aveugle, De Spiritu Sancto, § 28, in: SC 386, p. 168-169.

[8] Alexandre du Mège, dans son manuscrit *Antiquités de la Ville de Moissac* (1823), aux Archives Municipales de Moissac, dit que le bas-relief de saint Simon était placé "dans la façade" (f. 96), et plus exactement "la façade près de la maison de Mr. Bleinie" (f. 84), La maison de M. Blenie, selon le Plan d'Alignement de Moissac 1821-1825, également aux Archives Municipales de Moissac, se trouvait 1, place Royale, immédiatement à droite du portail de l'église Saint-Pierre, donc sous le pilier de l'abbé Roger. Sur l'une des gravures de l'ouvrage de Taylor et Nodier, *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France*, on reconnaît aisément le bas-relief de Simon le Cananéen.

Duc.[1] Un fragment de bas-relief de Thaddée, dessiné par Beaumesnil dans ses Antiquités de Moissac, a été perdu. Il représentait un apôtre barbu tenant un phylactère portant une inscription dont il ne restait que le fragment suivant: S. TAD...[2]

Ces figures d'apôtres n'ont guère suscité la curiosité des chercheurs et des auteurs qui ont écrit sur Moissac. On les jugeait même avec quelque dédain. Léon Godefroy, chanoine de Montpezat-de-Quercy, qui visita Moissac le 29 août 1644, écrit: *« si ces pièces sont mal faites il faut pardonner à la grossièreté du temps qui ne possédoit pas l'art de la sculpture au point qu'on fait à présent »*.[3] Jean Chagnolleau critique également l'oeuvre des constructeurs moissagais: *« au lieu de ces placages de marbre revêtant un pilier carré, on eût préféré des statues-pilastres bien dégagées »*. Ce même auteur estime d'ailleurs que l'absence de "grande statuaire monumentale" à Moissac est une *« lacune capitale »*...[4] Anglès écrit sur les apôtres du cloître: « ces figures raides et plates sont des imitations d'ivoires byzantins; le faire, timide, froid et sec, est celui d'un atelier inexpérimenté, sans technique propre, qui se contente de copier servilement ses modèles. Les visages n'ont aucune expression; les attitudes sont maladroites ».[5] Anglès se garde bien de nous indiquer les modèles dont il parle.

Or, il suffit d'un peu plus d'attention et d'un peu plus de curiosité pour découvrir que ces statues d'apôtres méritent beaucoup mieux que ce dédain. Ainsi, Marcel Durliat est d'un avis parfaitement contraire aux opinions exprimées ci-dessus: *« Les apôtres de Moissac sont aussi des oeuvres d'art et des créations spirituelles, tellement révolutionnaires pour l'époque qu'ils entraînèrent la sculpture dans des voies jusque-là inexplorées. On dira de leur style qu'il est monumental et décoratif, en entendant par là que, tout à la fois, il tourne le dos à la vie sensible et rejette le modèle antique, pour conformer la figure humaine à un cadre architectural. L'apôtre de Moissac se définit par rapport au pilier qu'il décore et auquel il adapte son tracé, mais cette soumission aux règles de l'architecture est source d'une vie nouvelle, d'une tension de caractère spirituel. L'articulation du corps ne dépend ni du relief ni du modelé, mais de la stylisation du geste, du mouvement des lignes des vêtements qui parcourent les corps de leurs sillons sinueux ou obliques, de leurs zigzags et de leurs flexions. L'art ne cherche pas à suggérer des volumes mais une vie. Le personnage roman, libéré du monde des apparences, par la vertu du style, accède à une réalité d'ordre surnaturel. La sculpture a troqué la vraisemblance objective contre le mystère du sacré et elle fait participer ses figures à la vie même de Dieu, tout en leur conservant leur personnalité propre, comme le montre le soin mis à différencier les visages »*.[6]

Le seul auteur à avoir étudié de façon détaillée les reliefs des apôtres est Meyer Schapiro. Il va sans dire qu'il ne se contente pas de la facilité d'un jugement péremptoire.[7] D'après Schapiro, l'ensemble des apôtres a été sculpté dans un court laps de temps,[8] selon un projet unique.[9] Seul le personnage de Simon a pu être réalisé par un autre sculpteur.[10]

Malgré l'analyse détaillée de Schapiro, il reste une question que nous nous proposons d'aborder ici: ces bas-reliefs ont-ils été placés dans un ordre précis ? Cet ordre n'a-t-il jamais été perturbé lors d'une reconstruction du cloître ? Puisque nous croyons que le hasard n'a point présidé à l'édification de l'abbaye de Moissac, il semble plus que probable que l'ordre d'implantation des apôtres correspond effectivement à un schéma précis. Encore faut-il le prouver.

Question subsidiaire: les apôtres sont-ils toujours dans l'ordre d'origine, ou celui-ci a-t-il été changé plus tard ? Alexandre du Mège, au début du XIXe siècle, le pensait: *« Nous croyons qu'autrefois les images des douze apôtres ornaient le cloître de l'abbaye, et que lors de quelques reconstructions, peut-être même à l'époque où le porche et le portail furent bâtis, on en brisa*

---

[1] Mathieu Méras, *La restauration du portail de Moissac au XIXe siècle*, in: BSATG 85 (1959), p. 15-18.
[2] Photocopie dans: Nathalène Mouillac, *Catalogue de la documentation relative aux textes et documents illustrés concernant l'histoire architecturale de l'abbaye Saint-Pierre de Moissac*, vol. III, planches (mémoire de DEA, Bordeaux 1993), exemplaire au Centre de Documentation de l'Art Roman à Moissac.
[3] *Voyages de Léon Godefroy en Gascogne, Bigorre et Béarn, 1644-1646*, publiés et annotés par Louis Batcave, in: Etudes Historiques du diocèse de Bayonne 8 (1899), p. 74.
[4] Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 9.
[5] Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 54.
[6] Marcel Durliat, *L'abbaye de Moissac* (Rennes 1985), p. 20.
[7] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 7-20.
[8] Ibidem, p. 15.
[9] Ibidem, p. 20.
[10] Ibidem, p. 15 et 68-69.

quelques unes, ou que l'on oublia de les remettre dans la position qu'elles occupaient d'abord ».[1] On sait qu'au cours du XIIIe siècle, les bâtiments conventuels ont été réédifiés en totalité. On estime généralement que les arcatures du cloître datent également de cette époque. Cette restauration était l'oeuvre de l'abbé Bertrand de Montaigu (1260 - 1295). *« Il a dû être très riche »,* dit Aymeric de Peyrac dans sa Chronique des Abbés de Moissac, *« à en juger d'après les constructions qu'il fit. Après la désolation et la destruction infligées dans le passé par la cruauté et l'impiété des comtes de Toulouse, il restaura le monastère, il acquit de larges revenus, il construisit des choses somptueuses, il renouvela les privilèges et il donna beaucoup d'objets précieux au monastère. Ses édifices avaient une allure princière voire royale, plutôt que populaire. Il restaura presque tous les biens du monastère, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, que ce soient les prieurés ou les bénéfices de l'abbaye ».*[2] Qu'en est-il exactement de ces prétendues destructions ? Le cloître était-il démoli au point de pouvoir perturber l'ordre d'origine des chapiteaux lors de la restauration, ou les colonnes étaient-elles encore debout ? La Chronique d'Aymeric de Peyrac ne parle que de *« la désolation et la destruction infligées dans le passé par la cruauté et l'impiété des comtes de Toulouse »...* Mais on sait de façon certaine que la prise de Moissac en 1212 n'occasionna aucun dégât matériel majeur: comme le souligne expressément la Chronique de la Croisade Albigeoise, ni la ville, ni a fortiori l'abbaye qui avait choisi le parti des Croisés, n'avaient subi de dégradations.[3] Cependant, selon la lettre de l'abbé de Moissac au roi de France Philippe Auguste, les Croisés avaient bel et bien causé des destructions au monastère.[4] Quel crédit accorder à cette plainte, nécessairement exagérée ? Et s'agit-il bien des bâtiments mêmes de l'abbaye, et pas plutôt des dépendances autour de Moissac qui, elles, ont certainement été pillées ? Il n'y a, en fait, aucune raison de croire à un démantèlement complet du cloître et une reconstruction des bas-reliefs des apôtres dans un ordre fantaisiste. Telle est aussi la conclusion de Stefan Trümpler, qui démontre que les chapiteaux du cloître sont toujours dans l'ordre d'origine.[5] La suite de cette étude prouvera que les apôtres sont également dans l'ordre.

La liste d'apôtres qui a inspiré les constructeurs du cloître se trouve dans la Bible. Le Nouveau Testament compte quatre listes d'apôtres, trois chez les Synoptiques (les évangélistes Matthieu, Marc et Luc) et une dans les Actes des Apôtres. Les trois listes des Synoptiques figurent lors du récit de la vocation des apôtres; la liste des Actes des Apôtres figure dans le récit de l'attente de l'Esprit dans une maison de Jérusalem, le "Cénacle", là où débuta la jeune église le jour de la fête de Pentecôte. Les différences entre ces listes résident surtout dans la juxtaposition de Pierre et d'André, qui étaient frères, et d'André et de Philippe, qui étaient du même village (voir tableau). C'est la liste de Marc qui correspond exactement à l'ordre des apôtres dans le cloître, à commencer par Pierre, dans l'angle sud-est, jusqu'à Matthieu dans l'angle sud-ouest. Trois apôtres manquent: Thomas, Jacques d'Alphée, et Jude que la tradition identifie avec Thaddée. Nous avons déjà constaté que Simon le Cananéen n'est pas à sa place d'origine, et que Thaddée a disparu.

Conclusion: les apôtres du cloître de Moissac sont bien dans l'ordre, et cet ordre est celui de la Bible, plus précisément celle de l'évangile de Marc 3,16-18.

Ayant ainsi répondu à la question initiale, nous pourrions arrêter là notre étude, si notre première conclusion n'était pas confirmée par un certain nombre de détails iconographiques qu'il est intéressant d'indiquer brièvement. Il y a, en effet, dans la disposition des apôtres du cloître, un jeu savant de "couples" et de "croisements". Il faut aussi expliquer la présence de saint Paul, qui ne figure pas dans les listes bibliques.

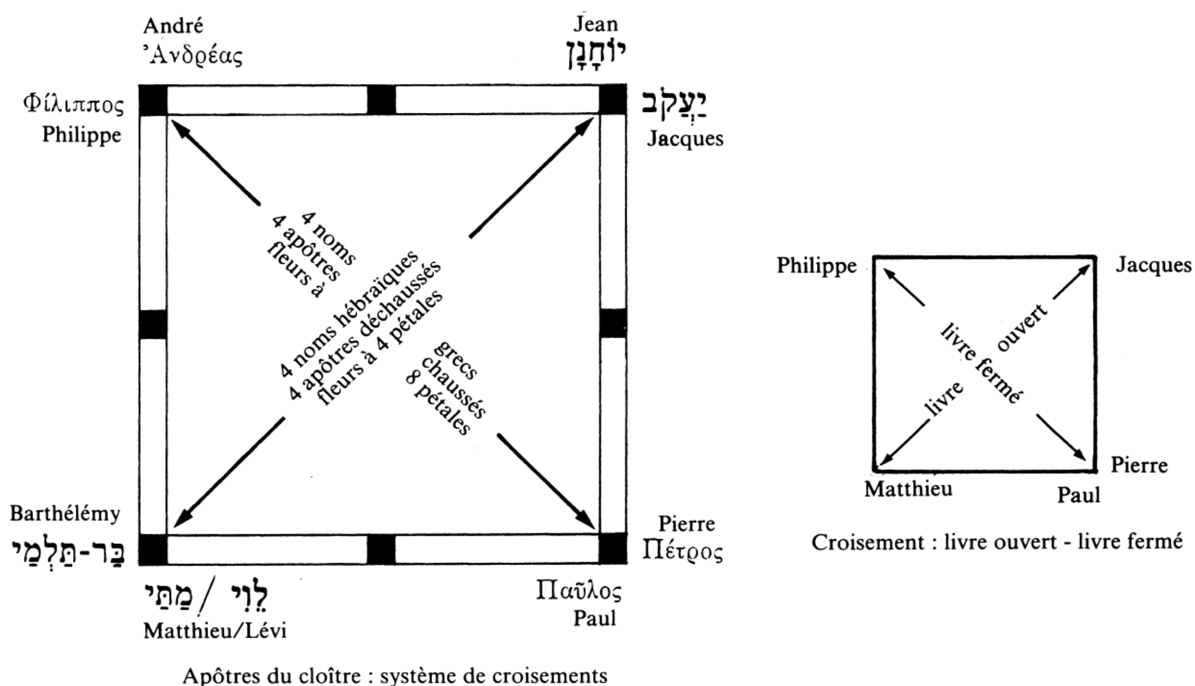
Si Schapiro en reste à une analyse formelle, et par conséquent n'aborde pas la question de l'organisation et du rang d'ordre, il fait cependant une remarque importante: "Les reliefs de chacun des piliers d'angle n'ont pas été conçus comme des plaques séparées, mais comme des couples de personnages intimement liés. Les apôtres qui figurent sur les panneaux contigus d'un même pilier se font face et les costumes, les gestes et les combinaisons de lignes reflètent parfois le désir de l'artiste d'accentuer une unité architecturale. Les piédestaux et les pieds des deux apôtres sont identiques; et sur chaque pilier des éléments distinctifs dans le vêtement ou la pose différencient ces deux

[1] AM Moissac, manuscrit "Antiquités de la Ville de Moissac", par Alexandre du Mège (1823), f. 91-92.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 166ra, lignes 28-40.
[3] Ibidem, f. 163vb-f. 165rb. Selon ses propres dires, Aymeric de Peyrac emprunte le récit du siège de Moissac à l'*Historia Albigensis* de Pierre des Vaux de Cernay.
[4] Chronique d'Aymeric de Peyrac, f. 165va, lignes 28-29.
[5] Stefan Trümpler, *Neue Forschungen zu Moissac* (Dissertation Bern 1987).

personnages de ceux qui se trouvent sur les autres”.[1] Il y a effectivement des “couples”.

Paul, “le moindre des apôtres” comme il s’appelle lui-même, celui “qui ne mérite pas le nom d’apôtre” (1 Co 15,9), qui ne fait son apparition dans le récit des Actes des Apôtres qu’assez tard, et a fortiori ne figure pas dans les listes des Synoptiques, est le grand absent des listes bibliques. Lui-même a beau se mettre à la dernière place, se dire “le plus petit des apôtres” (1 Co 15,9), la tradition de l’église, tant le Canon de la messe que la Litanie des Saints, le met à la place d’honneur, à côté de Pierre, pour qui il est “notre frère aimé Paul” (2 P 3,15). C’est aussi la solution retenue par le concepteur du cloître de Moissac, où Pierre et Paul, ces “Gémeaux” du Nouveau Testament, qui ont leur fête le même jour (29 juin), ont été réunis sur le même pilier. Beaucoup d’autres choses encore les unissent. Comme le rappelle l’oratio des premières vêpres et des laudes de l’octave de la fête de Pierre et Paul (6 juillet), ils sont les deux seuls naufragés parmi les apôtres, et tous deux furent tirés d’affaire par une intervention directe du Christ. Ils ont encore une autre caractéristique commune: tous deux ont changé de nom. Pierre s’appelait Simon (Jn 1,42) et Paul s’appelait Saul (Ac 13,9).

Pierre et Paul forment donc ce que Meyer Schapiro appelle “un couple de personnages intimement liés”. Il y a encore deux autres “couples”: Jean et Jacques, réunis sur le pilier nord-est, qui étaient frères (les fils de Zébédée); et André et Philippe, réunis sur le pilier nord-ouest, qui étaient de la même ville.



Apôtres du cloître : système de croisements

Croisement : livre ouvert - livre fermé

On peut dégager enfin un système de croisements (voir schéma):
- Croisement des noms grecs/romains et hébraïques/araméens. Les apôtres sont disposés aux quatre angles du cloître de façon à ce que leurs noms, grecs/latins ou hébraïques/araméens, forment une croix. Pierre, nom grec, et Paul, nom romain, correspondent avec André et Philippe, noms grecs; Jacques et Jean, noms hébraïques et araméens, correspondent avec (Matthieu)-Lévi et Barthélemy, noms hébraïques. Matthieu est appelé Lévi chez Marc (2,14) et chez Luc (5,27). On nous objectera peut-être qu’au Moyen Age les clercs et les moines ne connaissaient guère l’hébreu et le grec. Mais ils connaissaient bien l’étymologie et la signification des noms d’apôtres, données par exemple par Isidore de Séville dans ses “Etymologies”, et que l’abbaye de Moissac possédait.[2]
- Croisement pieds chaussés - pieds nus. Un autre croisement est formé par les chaussures des apôtres. Ceux des angles sud-ouest et nord-est, porteurs d’un prénom hébraïque, sont déchaussés; ceux des

[1] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 15.
[2] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 7, c. 9, De apostolis, in: Migne, PL 82, col. 287-289.

angles nord-ouest et sud-est, porteur d'un prénom grec, sont chaussés.
- Croisement des fleurs à 4 et 8 pétales. A l'extérieur des arcatures encadrant les figures des apôtres se trouvent deux fleurs, dont le nombre de pétales forme un nouveau croisement. Pierre et Paul, et leurs opposés Philippe et André ont des fleurs à 8 pétales, tandis que les apôtres aux noms hébraïques ont des fleurs à 4 pétales.

A remarquer que Simon le Cananéen a deux fleurs quadrilobes. Ce détail, ainsi que le fait que cet apôtre est pieds nus et porteur d'un prénom hébraïque, le fait classer dans le groupe des "hébraïques - pieds nus - fleurs à 4 pétales". Ce détail, ainsi que la dernière place que Simon le Cananéen occupe dans la liste de l'évangile de Marc, seront à prendre en compte par le chercheur qui tentera, demain, de déterminer l'emplacement d'origine de ce bas-relief.

Un croisement, enfin, ne concerne pas les quatre "couples", mais seulement cinq apôtres:
- Croisement livre ouvert - livre fermé. Deux apôtres, Jacques et Matthieu, portent un livre ou un phylactère ouvert; Pierre, Paul et Philippe portent un livre fermé. On obtient ainsi un croisement: livre ouvert - livre fermé.

Le port d'un livre, qu'il soit ouvert ou fermé, n'a donc rien à voir avec la qualité d'écrivain de l'apôtre représenté. Si Matthieu l'évangéliste, ainsi que Pierre et Paul font bien partie des auteurs bibliques, Simon le Cananéen, Jacques le Majeur et Philippe, qui portent également un livre, n'ont jamais écrit. Bien entendu, il ne faut pas confondre, comme le fait Lagrèze-Fossat,[1] Jacques le Majeur, fils de Zébédée, saint Jacques de Compostelle, représenté à l'angle nord-est du cloître à côté de son frère Jean, avec Jacques "le frère du Seigneur", auteur d'une des épîtres catholiques. Jacques le Majeur n'a jamais écrit. La même remarque vaut pour Philippe l'apôtre, qu'il ne faut pas confondre, comme le fait, encore, Lagrèze-Fossat,[2] avec Philippe le diacre, qui évangélisait la Samarie (Ac 8,5-40). D'autre part, Jean, auteur traditionnel du Quatrième Evangile, de trois Lettres et de l'Apocalypse, ne possède pas de livre. Il est pourtant l'un des grands inspirateurs de l'iconographie de Moissac. Le port d'un livre n'a donc aucun rapport avec la qualité d'écrivain des apôtres représentés, mais fait partie du système iconologique conçu par les bâtisseurs du cloître.

Les systèmes iconographiques ainsi mis en évidence prouvent que les concepteurs du cloître y ont introduit des clés symboliques qui, certes, ne frappent pas le visiteur à sa première déambulation sous les galeries claustrales, mais qui sont faciles à dégager par une analyse à la portée de tout esprit curieux. C'est certainement la volonté de construire ce système iconographique qui a conduit au choix de la liste d'apôtres de l'évangile de Marc, la seule à permettre la quadrangulation des noms hébraïques et grecs. Tout cela prouve que les bas-reliefs des apôtres, quelles qu'aient été les restaurations du cloître de Moissac, notamment au XIIIe siècle, sont placés selon un programme iconographique réfléchi, et sont toujours dans l'ordre d'origine.

Le fait que les bas-reliefs des apôtres sont conçus selon une structuration aussi précise nous engage d'ailleurs à repousser la date de leur création après l'achèvement du cloître. Ils respirent déjà la rationalisation qui fera son entrée avec le XIIe siècle.

La sotériologie comme thème coordonnateur

Notre recherche d'une structure interne de l'iconographie n'a que peu de résultats. Mis à part une parfaite systématisation iconographique des bas-relief des apôtres, et quelques éléments indiquant un point de départ, un point d'arrivée, et un sens de circumambulation, une explication raisonnable pour les nombres 9 et 10 des arcades, nous ne trouvons aucune autre structure.

Y a-t-il au moins un thème théologique coordonnateur ? S'il y en a un, ce thème coordonnateur est sans doute sotériologique: il concerne le salut du monde, la délivrance de l'homme, le plan de Dieu, établi dès l'Ancien Testament et révélé dans le Christ, mis en oeuvre par l'église et de façon privilégiée par les moines. Le nom de Jésus, Yéchoua, veut dire: "le Seigneur sauve".[3] C'est dans le Christ, Dieu incarné, que l'histoire prend son sens ultime, que l'histoire du salut se réalise, à partir du peuple d'Israël de l'Ancien Testament jusqu'au modeste moine bénédictin du Quercy, que l'homme

---

[1] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 280.
[2] Ibidem, p. 282.
[3] Ceux qui ne savaient pas l'hébreu pouvaient le lire chez Matthieu 1,21.

est délivré de l'animalité et des pesanteurs terrestres.

Un détail pour confirmer cette opinion: puisque les moines connaissaient par coeur le psautier, qui constituait l'essentiel de leur prière, on peut s'étonner de ne trouver dans l'épigraphie du cloître qu'un seul verset des psaumes. Mais ce verset s'y trouve deux fois, sur deux chapiteaux de la galerie est, la première fois sur le tailloir du chapiteau de Lazare et du Mauvais Riche [12], la seconde fois sur le "chapiteau aux alphabets" [18]. Ils nous proposent le début du psaume 54[53],3-4: Deus in nomine tuo salvum me fac, et in virtute tua judica me; Deus, exaudi orationem meam: "Seigneur, en ton Nom, sauve-moi, et en ta force, rends-moi justice. Dieu, écoute ma prière".

En ne relevant que ce seul verset du psautier, mais en le citant deux fois, les moines ont voulu le souligner, comme pour nous indiquer leur pensée, comme pour souligner que l'iconographie du cloître est sotériologique. Le cloître de Moissac proclame le salut du monde, annoncé dans l'Ancien Testament, prédit par les prophètes, réalisé dans le Christ Rédempteur. Finissons donc de lire ce psaume. Imaginons le moine clunisien, justifié par la foi, protégé par son Dieu, face aux attaques du monde extérieur dont il était la victime mais aussi le vainqueur:

> écoutez les paroles de ma bouche.
> 5 Car des étrangers se sont levés contre moi,
> des violents cherchent à me tuer,
> pas de place pour Dieu dans leurs vies.
> 6 Voici que Dieu m'aide,
> le Seigneur est le soutien de ma vie.
> 7 Rendez à mes adversaires leurs maux,
> dans votre fidélité, brisez-les.
> 8 De tout coeur, je Vous offrirai des sacrifices,
> je rendrai grâce à votre nom, Seigneur, car il est bon.
> 9 Car il m'a délivré de toute détresse,
> et je regarde de haut mes ennemis.

Ce psaume exprime parfaitement ce qu'ont dû ressentir les moines réformateurs du XIe siècle, sûrs de leur foi et de leurs droits, au milieu d'un monde entraîné par les simoniaques, les nicolaïtes, les envahisseurs laïques et autres impies qui oeuvraient contre l'église, mais un monde qu'il importait, envers et contre tout, de sauver.

L'office de l'église chante le psaume 54(53) le Vendredi Saint et le Samedi Saint, à Matines, au cours des si impressionnantes Leçons des Ténèbres. Selon une vieille et curieuse tradition, le 25 mars, jour de l'équinoxe de printemps dans le calendrier julien, n'était pas seulement la fête de l'Annonciation, mais encore la commémoration de plusieurs événements importants de l'histoire du salut: la Création du Monde, la chute et la mort d'Adam, le martyr d'Abel, le sacrifice de Melchisedech, le sacrifice d'Abraham, le passage de la Mer Rouge, les Trois Hébreux dans la Fournaise, thèmes empruntes à l'Ancien Testament; puis, empruntés au Nouveau Testament: l'Annonciation du Christ, sa Passion et sa Mort, la résurrection des saints avec le Christ, la Décollation de Jean Baptiste, la Délivrance de saint Pierre, le martyre de saint Jacques sous Hérode, et enfin la Victoire de l'archange Michel sur le Dragon. Le Vendredi Saint, 25 mars, récapitulait ainsi tous les grands événements sotériologiques. Toutes ces fêtes ont été réunies à cette date à cause de leur valeur typologique, comme préfigurations du salut final.[1] Dans l'esprit des croyants du Moyen Age, la Création du Monde (protologie), l'Incarnation et la Mort du Sauveur (christologie) et la fin du monde avec la victoire de saint Michel sur la Bête apocalyptique (eschatologie), ont obligatoirement lieu, non seulement le même jour, mais aussi au même endroit, à Jérusalem. Quelques-uns de ces thèmes sont réunis, et pour les mêmes raisons, dans la liturgie de la veillée pascale. Typologie sotériologique, toujours, les thèmes que nous rappelle Isidore de Séville: Samson vainqueur du lion [20], David [31, 39, 48], Daniel [54, 67], Habacuc [67], les Trois Hébreux dans la Fournaise [62].[2]

---

[1] Sur cette curieuse tradition du 25 mars, voir: Régis de La Haye, *De propriumkalender van de Sint-Servaaskerk te Maastricht*, in: Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg 124 (1988), p. 131-134. – La date de la mort du Christ au 25 mars fixe celle de la Résurrection au 27 mars; on la trouve entre autres à Moissac: Chanoine Gayne, *Trois anciens calendriers des coutumes en Tarn-et-Garonne*, in: BSATG 87 (1961), p. 40-41, qui d'ailleurs ne comprend pas cette tradition.

[2] Isidore de Séville, Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae, in: Migne, PL 83, col. 111-116.

Or, la plupart de ces thèmes sont repris dans l'iconographie du cloître de Moissac: la Création, la mort et la chute d'Adam [17], le martyre d'Abel [42], le Sacrifice d'Abraham [58], les Trois Hébreux dans la Fournaise [62] pour l'Ancien Testament, l'Annonciation [1, + portail], la Décollation de Jean Baptiste [38], la Délivrance de saint Pierre [22] et la Victoire de saint Michel sur le Dragon [76] pour le Nouveau Testament. Tout en relevant, une fois de plus, l'absence des mystères douloureux, le choix de pratiquement tous les autres thèmes de la fête du 25 mars porte un caractère sotériologique évident. Enfin, c'est sur le chapiteau du Combat de Michel avec le Dragon que s'achève le circuitus du cloître, et que s'accomplit la thématique sotériologique. "Voici le temps du Salut !", s'exclame la voix forte, quand Michel et ses anges précipitent l'Antique Serpent sur la terre (Ap 12,7-10). Ainsi, notre cloître, bâti sur le thème de la Délivrance, de l'histoire du Salut, s'achève sur l'annonce de la réalisation du Salut dans le Christ. En fait, quoi de plus normal ?

Le psaume 54[53] était l'un des six psaumes utilisés dans la liturgie clunisienne des défunts.[1] Pour Cluny, la mort n'existe plus, elle nous fait au contraire communiquer avec Dieu. Dieu nous sauve de la mort. On doit en conclure, encore une fois, que la spiritualité de Moissac s'articule très nettement autour de thèmes de dualisme, de lutte avec le monde, et autour de thèmes sotériologiques, voire eschatologiques.

Revenons encore sur le verset psalmique qui figure deux fois dans le cloître (Ps 54[53],3-4). La liturgie du Vendredi Saint nous propose des leçons tirées des Ennarationes de saint Augustin. Suivons donc la liturgie, non sans avoir constaté, en passant, que ces Ennarationes sont le seul commentaire psalmique dont nous savons avec certitude qu'il se trouvait dans la bibliothèque de l'abbaye de Moissac, et dont nous savons, par ailleurs, l'énorme influence au Moyen Age, deux raisons pour considérer ce commentaire comme une source faisant autorité. Constatant que le psaume n'est pas bien long, saint Augustin s'arrête plus longuement à son titre:

> 1 'Du maître de chant. Sur les instruments à cordes. Poème. De David. 2 Lorsque les Ziphéens vinrent dire à Saül: 'David n'est-il pas caché parmi vous ?'

Ce titre fait référence à l'histoire du jeune David, en fuite devant le roi Saül. Il s'était caché dans le désert de Ziph (1 Sm 23,14), car Saül le cherchait afin de le tuer. Des gens de Ziph allèrent voir Saül, et lui dirent: "David ne se cache-t-il pas chez nous ?... Nous le remettrons entre tes mains" (1 Sm 23,19). Saül se mit à la poursuite de David, mais dut arrêter l'expédition devant une nouvelle invasion de Philistins.

Dès lors, saint Augustin se met à allégoriser: Saül persécutant David est le pouvoir temporel, celui qui n'appartient pas à la vie, mais à la mort. David symbolise le Christ.[2] Le mot 'Ziphéens', nous apprend saint Augustin, signifie florentes, 'ceux qui fleurissent'. Ceux qui fleurissent sont les ennemis de celui qui est caché. Les mots-clés 'florissant' et 'caché' représentent ainsi les deux espèces humaines. Il y a, d'une part, la vie cachée dont parle saint Paul: "notre vie est cachée avec le Christ en Dieu" (Col 3,3-4). Mais ceux qui sont cachés seront florissants, car, "quand le Christ, votre vie, apparaît, alors vous aussi vous apparaîtrez dans la gloire". La gloire des fleurs, par contre, est comme la chair, "toute chair est comme herbe, et toute l'honneur de la chair est comme la fleur de l'herbe. L'herbe sèche, et la fleur tombe" (Is 40,6-8). Les 'florissants', on l'a compris, sont les fils de ce monde, dont l'exemple n'est pas à suivre. Jésus annonça un royaume caché.[3]

Après cette introduction, saint Augustin passe au verset Deus, in nomine tuo salvum me fac, et in virtute tua iudica me. "Voilà", écrit saint Augustin, "ce que doit dire l'église, cachée parmi les Ziphéens. Voilà ce que doit dire le corps des chrétiens cachant le Bien de ses bonnes actions, espérant recevoir la récompense de ses mérites". Nous devons choisir l'humilité du Christ, venu en ce monde, et non pas la gloire des Ziphéens florissants. Le Christ meurt dans la faiblesse, mais Il vit dans la force de Dieu. Ayons confiance dans le jugement de Dieu. Le jugement de Dieu n'est pas une condamnation, mais une distinction, une séparation. Que signifie donc Iudica me, "juge-moi" ?

---

[1] Petrus Dinter (ed.), *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, in: CCM, X, n. 203-206, p. 281-285. Il s'agit des psaumes 51[50]: Miserere mei, Deus; 54[53]: Deus, in nomine tuo; 57[56]: Miserere mei, Deus, miserere mei; 67[66]: Deus misereatur nostri; 70[69]: Deus, in adiutorium meum intende; 120[119]: Ad Dominum, cum tribularer.

[2] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum LIII, § 1, in: CCSL 39, p. 645-646.

[3] Ibidem, § 2, p. 646-647.

Sépare-moi des Ziphéens, parmi lesquels je suis caché. J'ai supporté leur fleur, que vienne maintenant ma fleur. Leur fleur étant temporelle, elle tombe quand l'herbe se fane. Mais qui sera ma fleur ? 'Plantés dans la maison du Seigneur, ils fleuriront dans la maison de notre Dieu' (Ps 92[91],14). Donc, pour nous aussi, la fleur reste, mais c'est une fleur qui ne peut pas tomber, comme la feuille de ce bois planté le long des eaux, à propos duquel il est écrit: 'sa feuille ne tombera pas' (Ps 1,3).[1]

Amalaire, auteur de la Renaissance carolingienne, donne dans son De ecclesiasticis officiis, que l'abbaye de Moissac possédait, une explication analogue. Relevant que l'on chante ce psaume à Prime, il écrit: "le psaume que David chantait quand les Ziphéens voulurent le capturer et le livrer entre les mains de Saul, nous devons le chanter au point du jour, selon ce qui est écrit: Justus cor suum tradat ad vigilandum diluculo (Eccl 39,6), 'dès le point du jour, le juste livre son coeur à la veille', pour que Dieu nous sauve. Car des étrangers s'insurgent contre nous, eux qui ne mettent point Dieu devant leur face, pour qu'Il nous arrache à toutes les tribulations, et qu'Il jette un oeil méprisant sur tous nos ennemis. Ainsi le fit en son temps David".[2]

Saint Augustin et Amalaire n'ont pas écrit ces commentaires pour l'abbaye de Moissac. Mais les moines de Moissac les possédaient, les lisaient, et ont choisi le psaume 54[53]. Il est donc parfaitement légitime de s'interroger sur la réception de ces commentaires chez nos moines à la fin du XIe siècle, en pleine réforme grégorienne et monastique, en plein conflit avec les usurpateurs laïcs. Saint Augustin le dit clairement: Saül symbolise le pouvoir temporel, David symbolise le Christ. Cette allégorie, dans le cadre de l'histoire monastique clunisienne et moissagaise de la fin du XIe siècle, se traduit comme suit: notre monastère, comme une vraie fleur, qui ne fane pas, se trouve dans un monde hostile, le monde de ceux qui fleurissent, mais dont les fleurs sont périssables. Pour nous, la gloire passagère ne compte pas, mais la gloire divine, qui sera finalement notre part, quand les deux mondes seront séparés. Des étrangers se lèvent contre nous, mais Dieu nous sauvera. Justification au regard de l'actualité, justification aussi face à l'ultime mystère de la foi.

A ce propos, un mot encore sur l'inscription de l'un des deux chapiteaux portant le texte du psaume 54[53]. Le chapiteau [18] offre sur son tailloir deux séries d'alphabets. Sur la face sud: A X B V C T D [..]; sur la face est: [..] M L Y Z A b C D E F G h I; sur les faces nord et ouest: K L M N O P [..] S T V Z A, puis le début du psaume 54[53]: DEUS IN N-/-OMINE TUO SALVUM, Dieu, en ton nom, sauve-moi (Psaume 54[53],3).

Lagrèze-Fossat estime que ces alphabets ont la même signification que les lettres grecques A et W, et renvoient ainsi à la phrase du Christ: "Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Début et la Fin" (Ap 1,8; 21,6; 22,18).[3] Rupin, après avoir fait le même rapprochement, compare ces alphabets avec ceux que l'évêque trace sur le sol lors de la consécration d'une église.[4] Cette hypothèse n'explique pas l'absence de l'alphabet grec, que la consécration d'une église prévoit expressément, et la disposition en alternance de deux alphabets latins, partant des premières et des dernières lettres de l'alphabet. L'opinion de Momméja, qu'il s'agit d'un "ornement courant, dont il [= le sculpteur] ignorait la signification", n'est qu'une affirmation gratuite.[5] D'abord, de tels alphabets ne sont pas du tout courants; ensuite, pourquoi le sculpteur, et à plus forte raison le concepteur, en ignorerait-il la signification ?

Voyons ces deux séries d'alphabets de plus près. Il y a d'abord une série composée alternativement de la première et de la dernière lettre de l'alphabet, ensuite de la deuxième et de l'avant-dernière, et ainsi de suite. Dans l'Ancien Testament, c'est un procédé bien connu de cryptographie, appelé atbas (Jr 25,26; 51,41). Mais il n'est pas certain que les moines de Moissac l'aient connu. Par contre, des séries d'alphabets du modèle AXBVCT.. figuraient sur des pierres tombales de l'Antiquité chrétienne, étaient utilisées en numismatique, et faisaient partie des coutumes des pédagogues, qui les faisaient apprendre par coeur à leurs élèves.[6] Le second abécédaire de notre chapiteau donne les lettres dans l'ordre alphabétique. Le premier alphabet de notre chapiteau compte 21 lettres. Il manque les lettres Y et Z. Il s'agit donc de l'alphabet latin ancien qui, jusqu'à Cicéron, comptait 21 lettres, avant

---

[1] Ibidem, § 4, p. 649-650.
[2] Amalaire, De ecclesiasticis officiis, lib. 4, c. 2, in: Migne, PL 105, col. 1167.
[3] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 292-295.
[4] Rupin, p. 250-252.
[5] ADTG, ms 225, Fonds Momméja, n° 233, p. 59.
[6] DACL, I,1, art. Abécédaire; LThK, s.v. Alphabet.

l’adjonction des lettres Y et Z. Le second abécédaire compte également 21 lettres, mais il manque ici les lettres X et Y.

Les abécédaires peuvent avoir une fonction apotropaïque, destinée donc à écarter le Mal. C’est le cas des alphabets figurant sur des cloches.[1] Ils peuvent être aussi un symbole de plénitude; nous pensons aux alphabets figurant sur les tombes. Enfin, il y a une fonction mnémotechnique, pédagogique. Sur les vertus éducatives et pédagogiques de tels abécédaires, les moines de Moissac trouvaient des explications dans au moins deux ouvrages qu’ils possédaient, dans le Commentaire sur Jérémie de saint Jérôme,[2] et dans les épîtres de saint Jérôme.[3] Comme le dit Jérôme dans son Commentaire sur le psaume alphabétique 118: *« ce psaume est alphabétique. Il nous enseigne comment il faut vivre »*.[4]

Concluons autant que faire se peut. En l’absence de tout système iconographique (sauf l’exception notable des bas-reliefs des apôtres), il semble indéniable que la sotériologie est le thème théologique directeur du cloître de Moissac. La pensée théologique de ses concepteurs s’intéresse à la victoire des forces du Bien sur les forces du Mal. Cette spiritualité sotériologique est fortement imprégnée de dualisme.

Quant à la recherche d’une systématisation iconographique, n’avons-nous pas tort de la chercher ? N’est-ce pas là une recherche anachronique ? L’iconographie du cloître n’est pas ordonnée selon un schéma strict. En réalité, le cloître ressemble bel et bien à la promenade décousue des Tableaux d’une Exposition de Moussorgsky, dont je parlais au tout début de cette étude. S’il y a cohérence, elle n’est pas rationnelle. Elle est irrationnelle comme l’était le XIe siècle.

---

[1] LThK, s.v. Abecedarium.

[2] Saint Jérôme, In Jeremiam, lib. 5, c. 27, in: CCSL 74, p. 245-246.

[3] Saint Jérôme, Epistula 27, § 4, in: Migne, PL 22, col. 871.

[4] Saint Jérôme, Tractatus in Psalmos, in: CCSL 78, p. 246.

Chapitre 3

Ciel et terre sont remplis de ta gloire

1

Le Grand Portail

> “Über jeden Zweifel erhaben ist die Tatsache, daß Beziehungen zwischen dem Glaubensleben des 12. und 13. Jahrhunderts und dem Kunstschaffen jener Zeit bestehen. Die erhaltenen Denkmale reden hier eine zu unmißverständliche Sprache”
>
> Artur Michael Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. II/1 (Regensburg 1953), p. 24.

Nous avons donc constaté que l’iconographie de Moissac possède une très forte inspiration apocalyptique. Il importe de distinguer soigneusement les notions d’apocalypse et d’eschatologie. L’eschatologie parle de la fin des temps, annonce la fin du monde et le Jugement Dernier. L’apocalyptique ne concerne pas directement le futur, mais d’abord le temps présent. Comme son nom αποκαλυψις l’indique, il s’agit d’une “révélation”. Cette révélation ne dévoile le temps de la fin que par rapport aux souffrances de la vie présente, elle est faite dans le but de soutenir la foi des lecteurs qui, dans la vie présente, souffrent la persécution. L’apocalypse est une révélation pré-eschatologique du présent, mais en vue de la fin, dans la conviction que la fin est proche. Dans la notion d’eschatologie, il n’y a donc pas nécessairement un contenu apocalyptique; dans la notion d’apocalypse, en revanche, il y a nécessairement un horizon eschatologique. Les livres apocalyptiques de la Bible parlent de la relation conflictuelle entre le croyant et le monde hostile, de la persécution du juste, mais aussi de la victoire de Dieu sur les forces du mal. L’Apocalyptique appelle le croyant à jeter un regard critique sur l’histoire et sur le temps, et d’abord sur sa propre époque.

A l’époque où se construit Moissac, l’exégèse de l’Apocalypse est allégorisante. Elle situe l’Apocalypse dans le temps présent et en fait une lecture a-historique, favorisant le thème herméneutique du combat entre les forces du Bien et les forces du Mal. Elle n’en propose pas une lecture historique ou eschatologique, une prédiction des temps à venir, mais elle l’applique, dans une dimension quasi extra-temporelle, au temps présent. Ce n’est qu’au XIIIe siècle, avec Joachim de Fiore, que l’explication millénariste, avec la division du temps en sept âges, retrouve une nouvelle faveur.[1]

Aussi, Moissac n’est pas millénariste. Et l’apocalyptique n’est pas une fuite dans un avenir indéterminé, mais une réflexion sur les douleurs du temps présent, une interrogation historique du temps présent. La grande faveur dont jouit l’apocalyptique à Moissac témoigne des interrogations des moines, non pas sur l’eschatologie ou le Jugement Dernier, totalement absents dans l’iconographie moissagaise, mais sur leur propre temps, sur leur histoire présente, sur les événements qu’ils vivent dans l’église et dans le monde. Nous avons vu dans la première partie de cette étude qu’il y avait de quoi.

---

[1] DTC, art. Apocalypse, V. Histoire de l’interprétation.

Ce qu'André Vauchez appelle "la dimension eschatologique du monachisme"[1] est la pensée qui voit la vie monastique comme une communion au ciel, une anticipation, dès cette terre, de la patrie céleste. Le monachisme préfigure la Parousie de la fin des temps. Son attente eschatologique détermine l'attitude du moine à l'égard du monde. Sa théologie eschatologique dictera soit son refus de la matière, soit son appréciation du monde comme une théophanie. A Moissac, cette pensée eschatologique se situe dans le présent, non pas comme une réalité immédiate, mais comme une anticipation de la réalité future. Moissac rend présente, comme nous le verrons, la Jérusalem Céleste.

Irruption de Dieu dans l'histoire

Ainsi donc, l'irruption de Dieu dans l'histoire ne se situe pas dans un avenir vague et indéterminé. Elle est permanente et éternelle. Elle se déroule en trois temps forts: (1) dans la protologie, c'est-à-dire dans la Création, point de départ de l'histoire, intervention première et créatrice de Dieu dans l'histoire; (2) ensuite, dans l'Incarnation, c'est-à-dire la venue de Dieu dans le temps et le monde présents, l'intervention salvifique de Dieu dans l'histoire, un beau jour, à un endroit donné, au coeur d'un peuple donné, dans une culture donnée et dans une langue donnée; enfin, (3) à la Fin des Temps, quand Dieu répond à l'attente eschatologique et intervient pour la dernière fois dans l'histoire de l'humanité afin de la faire passer à l'Eternité, pour "attirer à Lui" tous les hommes (Jn 12,32). Ces trois moments (protologie, christologie et eschatologie) sont donc avant tout des théophanies. La triple intervention de Dieu dans l'histoire répond au chant de louange de l'église, qui, quotidiennement, dans la doxologie, proclame la gloire du Père, du Fils et du Saint Esprit selon les trois temps: in principio, et nunc, et semper, et in sæcula sæculorum, et répond à l'invocation des 24 Vieillards, chantant le triple Sanctus à l'adresse de Celui qui est assis sur le Trône: "Qui était, Qui est, Qui vient" (Ap 4,8), thème iconographique majeur du tympan.

Hildebert de Lavardin (1056-1134), évêque du Mans, contemporain de la construction du portail, et dont l'abbaye de Moissac possédait certains ouvrages, parle de la trinitas operum Dei, "la trinité des oeuvres de Dieu". Il appelle ces trois 'temps forts' de l'histoire du Salut: creatio, reformatio et confirmatio. Le monde, dit-il, est comme un jardin, dont Dieu est le jardinier. Il y a trois phases dans l'entretien des jardins, le temps de planter, le temps d'arroser, et le temps de la maturité et de la moisson. Ainsi le monde connut d'abord (1) le temps de la Création, sur lequel on lit: « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1); suivit (2) le temps de la réparation, sur lequel on lit: « Quand vint la plénitude des temps, etc. » (Ga 4,4); enfin, (3) il y eut le temps de la confirmation, sur lequel on lit: « Voici, je crée un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Is 65,17).[2]

On retrouve cette triple intervention divine dans l'iconographie du clocher-porche de Moissac:

– protologie: la Création, intervention directe de Dieu dans le monde, est symbolisée par de multiples motifs créationnels, et par la présence du monde paradisiaque ante lapsum. La protologie transparaît dans les thèmes créationnels du portail, du trumeau, et du porche, appelé autrefois "narthex";[3]
– christologie: l'Incarnation, seconde intervention de Dieu dans le monde, par la naissance de son Fils, né de la puissance du Saint Esprit dans le sein de la vierge Marie. La christologie est représentée aux piédroits du portail;
– eschatologie: la troisième intervention de Dieu, définitive et éternelle, est symbolisée par la vision johannique du Dieu éternel du tympan, Christ glorieux vivant éternellement auprès du Père, après avoir arraché le monde à la condition humaine et l'avoir transfiguré. Ce temps de la fin est symbolisé enfin par l'image de la Jérusalem Céleste, modèle architectural du clocher-porche.

Le complexe architectural du clocher-porche est une figuration synthétisée, systématisée, de ces trois actes de création, de re-création et d'achèvement (protologique, christologique et eschatologique), cette dernière étant la renovatio du ciel et de la terre, symbolisée par la Jérusalem Céleste. Dans l'Incarnation, Dieu devient homme. C'est l'anthropomorphose de Dieu, ou, pour utiliser l'expression

---

[1] André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIIIe-XIIe siècles* (Paris 1975), p. 43.
[2] Hildebert de Lavardin, Sermones de Tempore, LIII. In festo Sanctissimae Trinitatis sermo unicus, in: Migne, PL 171, col. 598.
[3] Le terme de 'narthex' est impropre, et nous l'éviterons. Pour le "narthex"-paradis, voir ci-après, § 3.

de Jung, la “métamorphose de Dieu”.[1] L’anthropomorphose de Dieu, dans un mouvement téléologique et eschatologique, appelle en réponse une métamorphose du monde, une théomorphose de l’homme. Telle est la signification de la fête de la Transfiguration, dont nous parlerons au chapitre sur la Jérusalem Céleste: déification de la Création, transformation de l’homme créé en corps glorieux, rétablissement de toute la Création dans l’état primitif de l’immortalité paradisiaque.

Contrairement au cloître, qui ne possède pas d’ordre systématique ni programme, le portail, dans la totalité de sa conception, est organisé selon le schéma ternaire des trois phases de l’histoire du salut. Son iconographie est parfaitement systématisée en fonction de ce schéma (cf. figure p. 509). Le visiteur rencontre d’abord le niveau protologique: les animaux et les végétaux de la Création aux voussures. Nous reviendrons plus en détail sur l’iconographie de ces voussures. Puis, en entrant dans l’embrasement du portail, il passe au niveau de l’Incarnation et du temps présent. Il a le Bien à sa droite, le Mal à sa gauche. Enfin, en levant le regard, en observant au-dessus de lui le tympan, le visiteur passe au troisième niveau, celui de l’eschatologie, de l’éternité qui viendra après l’abolition du temps, lors de l’accomplissement de l’Histoire du Salut.

Les trois niveaux de la Création

La protologie, telle qu’elle apparaît au portail et au trumeau, postérieurs au cloître, datant de la première moitié du XIIe siècle,[2] reflète le nouvel intérêt qui se fait jour à cette époque, ce nouvel esprit qui s’intéresse de plus en plus au monde créé, au monde réel, l’esprit qui redécouvre la Nature. Cluny, au même moment, sculpte les tons du chant grégorien, les arts libéraux, les travaux saisonniers, Adam et Eve et les végétaux, choix iconographiques éminemment créationnels.

A Moissac, les voussures des piédroits du portail sont décorées de deux rangées de créatures animales. Le sculpteur y a représenté des quadrupèdes, des oiseaux et des motifs floraux. Les divers auteurs qui ont écrit sur Moissac n’ont pas compris ce bestiaire symbolique. Dans le manuscrit de Du Mège, “Antiquités de la Ville de Moissac” (1823), on lit sur ces rangées d’animaux: “On y remarque avec étonnement les ornemens singuliers de quelques unes de ses parties, et surtout les rats si nombreux, qui s’élèvent vers la corniche, et les oiseaux qui s’avancent parallelement aux rats. On voit dans tout cela une grande bisarrerie d’idées dans l’auteur de ce monument”.[3] Du Mège, enfant de son temps pétri de positivisme, ne pouvait pas comprendre. Jules Marion, en 1852, ne fait guère mieux. Il parle de “trois longues files de rats et de grenouilles alignés, qui alternent en se tenant par la patte, d’un bout à l’autre de chaque cordon. Est-ce un symbole? Est-ce tout simplement une fantaisie du sculpteur? Je me contente de poser la question sans la trancher, tout en avouant pourtant que, faute d’explication appuyée sur des preuves décisives, j’incline plus volontiers vers la seconde hypothèse que vers la première”.[4] Marion croit donc à une fantaisie du sculpteur... Lagrèze-Fossat, en 1874, reconnaissait “à gauche, le loup, le renard, le chien, le chat, le hibou, le pigeon, la poule, le canard; à droite, quelques-unes des espèces que nous venons de nommer, et aussi le coq, la cigogne, la grue, le dauphin et la salamandre”.[5] Rupin, en 1897, avouait franchement ne pas comprendre: “Par une bizarrerie difficile à expliquer, la tête, chez le plus grand nombre, appartient à des mammifères, à des oiseaux et à des reptiles”.[6]

En réalité, les rangées d’animaux symbolisent tout simplement la Création. On n’est point étonné de rencontrer ce thème dans l’iconographie d’un portail roman: “On sait que les temples, et l’église romane ne fait pas exception, comportent souvent des symboles faisant directement allusion soit à la création originelle, soit aux autres créations qui perpétuent celle-ci à travers le temps et selon les diverses phases du salut”.[7] Le portail de Moissac compte deux voussures présentant des rangées de

---

[1] C.J. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1964), p. 97.
[2] Sur la date de la construction du portail, voir le *status quaestionis* chez: Noureddine Mézoughi, *Le tympan de Moissac: études d’iconographie*, in: Cahiers de Saint-Michel de Cuxa n° 9 (1979), p. 172 note 5. Voir aussi: Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 110.
[3] AM Moissac, manuscrit “Antiquités de la Ville de Moissac” (1823), f. 82.
[4] Jules Marion, *Notes d’un voyage archéologique dans le Sud-Ouest de la France* (Paris 1852), p. 116.
[5] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 132.
[6] Rupin, p. 328 et 330.
[7] Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 107.

symboles créationnels. La voussure extérieure comporte des fruits, des poissons à tête d'oiseau et à tête de chien. La voussure intérieure porte des représentations de fleurs, de corbeaux et de rats.

La Création est figurée en trois niveaux, les trois régions cosmiques:[1]
– la vie souterraine et sous-marine dans l'Abîme Liquide de la Bible: le poisson, le végétal qui a ses racines sous terre;
– la vie sur terre, à la surface de la terre: le rat, quadrupède symbolisant le domaine animal, se mouvant à la surface de la terre;
– la vie dans le ciel, dans l'air: l'oiseau qui s'élève dans l'air.

Les trois niveaux de la Création sont clairement définis dans la Bible. Le triple niveau de la Création est un archétype judéo-chrétien qui nous vient en droite ligne de l'Ancien Testament: Exode 20,4 marque ces trois niveaux du triple relatif אשר (1) dans les cieux en haut, (2) sur la terre en bas, (3) et dans les eaux sous la terre. Dès la première page de la Bible, il est précisé que (1) les poissons et (2) les oiseaux ont été créés le quatrième jour, (3) les animaux du sol le cinquième jour (Gn 1,20-25). Noé reçoit la domination sur les animaux de la terre: (1) les oiseaux du ciel, (2) ce dont la terre fourmille, et (3) les poissons de la mer (Gn 9,2). Plusieurs psaumes (8,8-9; 96[95],11; 135[134],6) parlent d'une Création à trois niveaux: (1) dans les cieux, (2) sur la terre et (3) dans les mers et les abîmes. Le prophète Osée cite (1) "les bêtes des champs, (2) les oiseaux du ciel, et (3) les poissons de la mer" (Os 4,3). Dans le Nouveau Testament, la Lettre aux Romains distingue comme "images représentant l'homme corruptible, (1) des oiseaux, (2) des quadrupèdes et (3) des reptiles" (Rm 1,23). Nous retrouvons ces trois classes dans le songe de saint Pierre (Ac 10), qui voit descendre du ciel vers la terre une grande nappe tenue aux quatre coins: "il y avait dedans (2) tous les quadrupèdes et (3) les reptiles de la terre et (1) les oiseaux du ciel" (Ac 10,12). La victoire finale de Jésus se réalisera dans les trois niveaux du monde créé, comme le dit saint Paul aux Philippiens: "afin qu'au nom de Jésus tout genou plie, (1) dans les cieux, (2) sur la terre et (3) sous la terre" (Ph 2,10). Enfin, dans l'Apocalypse, l'Agneau est adoré par "toute la Création, qui est (1) dans le ciel, et (2) sur la terre, et (3) sous la terre et dans la mer" (Ap 5,13).

La liturgie reprend ce même symbolisme, par exemple dans l'hymne Quem terra, chanté à Moissac au moment où se construisait le cloître aux Vêpres de la fête de la Purification de la Vierge:

Quem terra, pontus, æthera,
Colunt, adorant, prædicant,
Trinam regentem machinam,
Claustrum Mariæ bajulat.

Celui que la terre, la mer et les étoiles
honorent, adorent et prêchent,
Celui qui gouverne la triple machine,
est porté dans l'enceinte de Marie.[2]

Les auteurs du Moyen Age, eux aussi, connaissaient la subdivision de la Création en trois niveaux. Nous avons déjà vu que Pierre Damien range les animaux de la Création selon une triplex species: animaux des champs, oiseaux du ciel et poissons de la mer.[3] Au moment même où se construit le portail de Moissac, Pierre le Vénérable, dans son sermon sur la Transfiguration, développe exactement la même pensée: "Toujours et toujours je Te rends grâce, parce que Tu as envoyé ton Fils aimé et que Tu nous l'as donné comme maître. Aujourd'hui, Tu l'as conduit pour nous à la perfection, aujourd'hui Tu l'a couronné de gloire et d'honneur, aujourd'hui Tu l'as établi sur toute l'oeuvre de tes mains, aujourd'hui Tu as tout mis sous ses pieds. Car par les brebis, par les boeufs et les bêtes des

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* (Paris 1982), art. Monde.
[2] Vatican, Rossi 205, hymnaire de Mosisac du milieu du XI[e] siècle, publié intégralement par: Guido Maria Dreves, *Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, nach einer Handschrift der Rossiana* (Leipzig 1888 = Analecta Hymnica medii aevi, II). Voir aussi: Camille Daux, *L'hymnaire de l'abbaye de Moissac aux X[e]-XI[e] siècles*, in: BSATG 27 (1899), p. 17-45. Cet hymne: n° 27, p. 38-39.
[3] Pierre Damien, Opusculum 52 de bono religiosi status et variarum animantium tropologia, c. 2, in: Migne, PL 145, col. 766-767.

champs, la terre et tout ce qu'elle contient, par les poissons de la mer, la mer et tout ce qu'elle contient, Tu as montré que toutes les choses matérielles et immatérielles lui sont soumises. (1) Par les bêtes des champs Tu as symbolisé ceux qui soupirent après les choses terrestres; (2) par les poissons ceux qui se précipitent tantôt vers les hauteurs tantôt vers les profondeurs; et (3) par les oiseaux ceux qui se meuvent dans les sphères célestes. Réjouis-toi, précieuse portion de créature céleste, réjouis-toi, car Tu n'as pas été méprisable devant sa face, parce que le Fils de Dieu t'a été donné comme maître".[1]

Un siècle après Moissac, cette idée est toujours vivante chez Durand de Mende, qui dans son *Rationale divinorum officiorum* décrit la triple cérémonie d'ouverture de la porte d'entrée lors de la consécration d'une église: "Et la triple proclamation: « Ouvrez vous, portes, etc. » signifie la triple puissance du Christ, à savoir: celle qu'Il a *(1)* dans le ciel, et *(2)* sur le monde, et *(3)* en enfer. Voilà pourquoi l'on dit dans l'hymne de l'Ascension: Que la triple machine *(1)* du ciel, *(2)* de la terre et *(3)* des enfers, abaissée et soumise, fléchisse maintenant le genou".[2] Durand cite le troisième couplet de l'hymne *Aeterne rex altissime*, hymne qui était chanté à Moissac à la fête de l'Ascension au moment où l'on construisait le portail:

Ut trina rerum machina,
Coelestium, terrestrium,
Et inferorum condita,
Flectat genu jam subdita.[3]

Pour que la triple machine des choses,
Célestes, terrestres,
Et sous la terre, la Création,
Fléchisse en soumissions le genou.

Le portail de Moissac est un produit de la théologie du tout début du XIIe siècle, pré-scolastique, encore très nettement marquée par les Pères, mais déjà en train de négocier le virage de la pré-scolastique. La grande différence entre le portail, construit au début du XIIe siècle, et le cloître, édifié une génération plus tôt, se trouve dans la rigueur de la cohérence rationnelle du portail, sa structuration systématique, cependant que le cloître nous paraît encore irrationnel, non structuré, non systématisé. Autre différence: la nouvelle appréciation de la Création comme "image de Dieu". L'homme, désormais, comme le dit Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, contemporain de la construction du portail, n'est pas seulement l'humble créature de Dieu (humilis factura tua), mais aussi son "éminente image" (sublimis imago tua).[4] Il se fait jour à cette époque, pour parler avec le père Chenu, "un sens nouveau du rôle de l'homme dans l'univers, et, au-delà, dans l'histoire religieuse de cet univers. L'homme n'est pas une créature de remplacement, mais le démiurge de ce monde, qui, en se révélant, révèle l'homme lui-même".[5] Les thèmes de l'iconographie du portail collent donc parfaitement aux recherches que conduisent les théologiens de l'époque. Les auteurs de cette période de la scolastique naissante, comme l'écrit Viola, sont "fidèles au plan essentiel même de l'histoire du salut dont l'une des prémisses est la considération du Dieu-Trine en lui-même pour passer ensuite à la considération des oeuvres de Dieu, à savoir la création et, à la suite de la chute de l'homme, la rédemption".[6] Ces thèmes sont très précisément ceux du grand portail de Moissac.

---

[1] Pierre le Vénérable, Sermo primus. De Transfiguratione Domini, in: CCM, VI, p. 45-46.

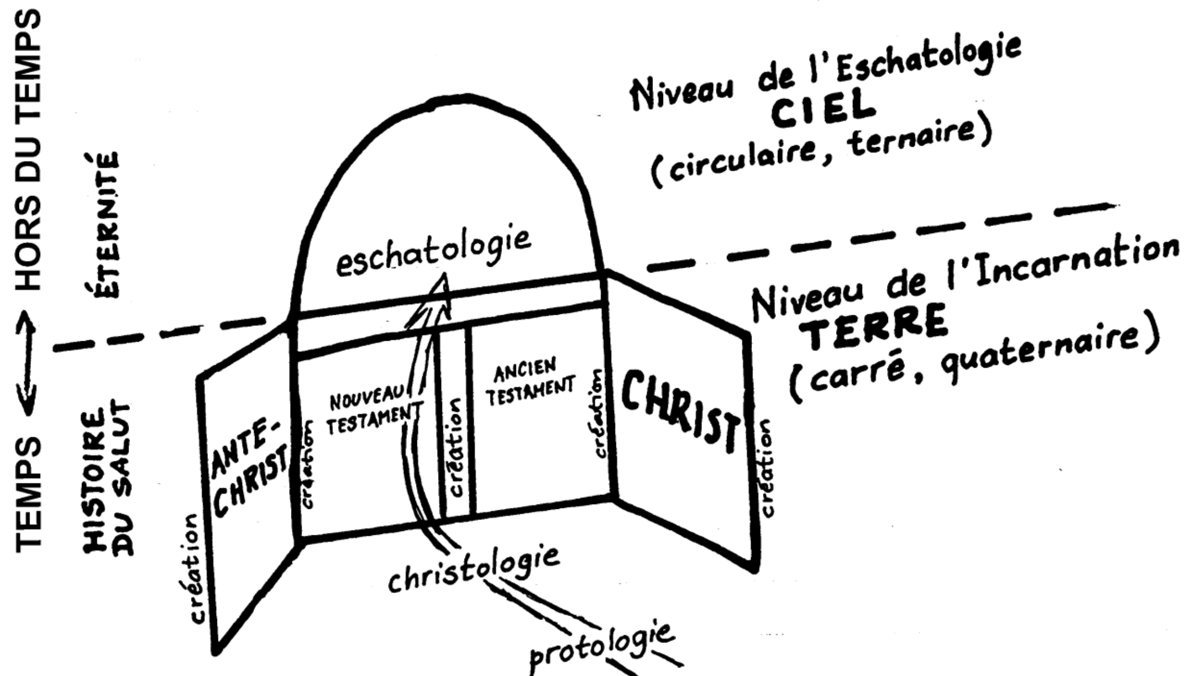
[2] Durand de Mende, Rationale divinorum officiorum, lib. I, c. 6, § 17; traduction française: Charles Barthélemy, *Rational ou manuel des divins offices de Guillaume Durand* (..), t. 1 (Paris 1854), p. 89-90.

[3] Vatican, Rossi 205, hymnaire de Mosisac du milieu du XIe siècle, publié intégralement par: Guido Maria Dreves, *Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, nach einer Handschrift der Rossiana* (Leipzig 1888 = Analecta Hymnica medii aevi, II). Voir aussi: Camille Daux, *L'hymnaire de l'abbaye de Moissac aux Xe-XIe siècles*, in: BSATG 27 (1899), p. 17-45. Cet hymne: n° 47, p. 48.

[4] Pierre le Vénérable, Sermo primus. De transfiguratione Domini, in: CCM, VI, p. 45-46.

[5] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966 = Etudes de Philosophie Médiévale, 45), p. 60.

[6] Coloman Viola, *Jugements de Dieu et jugement dernier. Saint Augustin et la scolastique naissante (fin XIe-milieu XIIe siècle)*, in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen (ed.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 294.



Cohérence de la structure iconographique et théologique du grand portail de Moissac.

Les piédroits: Christ et Antéchrist

Les piédroits représentent la vie présente, la dimension incarnée. A droite, nous avons des scènes de l'enfance de Jésus: Annonciation, Visitation, Visite des Rois, Fuite en Egypte. A gauche, nous avons les représentations des deux grands péchés de l'époque: la Luxure et la Cupidité, avec sur la frise la représentation de la parabole du Mauvais Riche. L'intention du concepteur est claire: il a voulu opposer le Bien et le Mal, la vie selon Dieu, manifestée par le Christ fait homme, et la vie selon le Diable, faite de péchés, vie menant à la mort. D'un côté, le salut, de l'autre la perte.

L'observateur a le piédroit du Christ à sa droite, celui du Diable à sa gauche. Le symbolisme gauche-droite est un leitmotiv chez les Pères que les moines de Moissac possédaient dans leur armarium. Voici quelques citations de Grégoire le Grand: "La gauche, c'est notre vie présente, la droite c'est la vie future"[1]; "A droite, nous avons la joie, à gauche, nous avons la tristesse"[2]; "Tourner à gauche, c'est céder aux plaisirs des pécheurs. A droite tourne celui qui s'élève par les vertus"[3]; "Qui ignore que la droite symbolise les bons, la gauche les méchants?"[4]; "La gauche, ce sont les réprouvés, réprouvés, qui doivent être mis à gauche; la droite, ce sont ceux qui sont appelés les élus de Dieu"[5]; "La gauche, c'est notre vie présente; la droite, c'est la vie future".[6] Ce symbolisme gauche-droite du portail a été mis en évidence dès le milieu du XIX[e] siècle par l'abbé Pardiac, sur la base de ces mêmes textes patristiques.[7] Comme le remarque très pertinemment Jochen Zink, le piédroit de gauche est l'exacte réplique, mais en négatif, du piédroit de droite.[8] L'ange et la Vierge (à droite) sont opposés aux diables et aux prostituées (à gauche); aux figures de la Visitation de Marie et Elisabeth (à droite) sont opposés les diables et le Mauvais Riche (à gauche); au lit de la Vierge et de son Enfant (à droite),

---

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 5, § 12, in: SC 360, p. 250-251.
[2] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 4, § 3, in: SC 327, p. 152-153.
[3] Grégoire le Grand, Morales sur Job, lib. 16, c. 31, § 38, in: SC 221, p. 198-199.
[4] Grégoire le Grand, Homiliae in Evangelia, lib. 2, hom. 24, in: Migne, PL 76, col. 1185.
[5] Grégoire le Grand, Homiliae in Evangelia, lib. 2, hom. 30, § 5, in: Migne, PL 76, col. 1223.
[6] Grégoire le Grand, Homiliae in Evangelia, lib. 2, hom. 5, § 12, in: Migne, PL 76, col. 992.
[7] J.B. Pardiac, *Etudes archéologiques jointes à la description du portail de l'église Saint-Pierre de Moissac*, t. 2 (Paris-Bordeaux 1859), p. 5-83.
[8] Jochen Zink, *Moissac, Beaulieu, Charlieu. Zur ikonologischen Kohärenz romanischer Skulpturen-programme in Südwesten Frankreichs und in Burgund*, in: Aachener Kunstblätter 56/57 (1988/1989), p. 92-107.

le lit de mort du Mauvais Riche (à gauche), mais c'est exactement le même lit!

L'intention de l'architecte du portail est limpide.

Le trumeau: téléologie de la Création

Piotr Skubiszewski a parfaitement raison quand il écrit que le linteau et le trumeau forment un ensemble, et qu'ils doivent être étudiés ensemble. Les rosaces, identiques sur les deux éléments architecturaux, le prouvent clairement. L'ensemble trumeau-linteau, construit en forme de T, évoque le "tau", qui est en même temps la croix du Christ et l'Arbre de Vie planté par Dieu au milieu du Paradis.[1] Le symbole, sotériologique et créationnel à la fois, a donc parfaitement sa place au milieu du Grand Portail, à l'entrée du porche-Paradis (dont nous parlerons ci-dessous). Dans l'iconographie, l'Arbre de Vie a toujours une structure hexamorphe et tripartite. Relevons l'importance du nombre 6. Nous verrons ci-dessous que ce nombre renvoie toujours à la Création.

Le nombre 6 est celui des trois couples de lions et de lionnes, disposés en X, posés l'un sur l'autre, couple sur couple, qui lèvent leurs regards vers le haut. On remarque d'abord que ces animaux sont nettement sexués: le réalisme de la représentation ne laisse aucun doute sur leur appartenance sexuelle. La nudité sexuée mais innocente renvoie à un état paradisiaque, un état sans péchés. Les lions symbolisent donc la Création dans sa pureté première, destinée à la procréation et au peuplement de la terre, dans ce Paradis où même les animaux sauvages étaient soumis à l'homme.[2] Nous avons d'ailleurs été les premiers, dès 1987, à reconnaître le symbolisme créationnel du portail, en raison particulièrement des six lions.[3]

L'accent est mis sur le nombre 2, en raison du dualisme des couples d'animaux, et sur le nombre 3, en raison des trois couples, donc finalement sur le nombre 6. Ces nombres n'ont pas été choisis pour rien. Nous les étudierons dans le dernier chapitre de cette partie, et nous mesurerons ce trumeau, qui fait 2 pieds de large et 12 pieds de haut, nouvelle occurence du nombre 6.

La signification première du nombre 6 est de représenter le Création, le ciel et la terre ayant été créés, d'après le livre de la Genèse, en six jours. C'est une idée unanimement admise dans la symbolique des nombres.[4] "La perfection du nombre 6 nous est enseignée par l'Ecriture", écrit saint Augustin, "parce que Dieu a créé le monde en six jours, et parce que le sixième jour Il a fait l'homme à son image. Et le Fils de Dieu est venu le sixième jour de l'Age du genre humain, et Il est devenu fils d'homme pour nous restaurer à l'image de Dieu".[5] A la fin de cette étude, nous reviendrons plus amplement sur la fonction du nombre 6 dans la structure du portail.

Si le symbolisme du trumeau, par l'emploi insistant du nombre 6, est d'abord créationnel,[6] il est également ascensionnel par le mouvement ascendant que le sculpteur a imprimé aux lions. Le trumeau symbolise l'axe vertical. Il annonce, sur le seuil même du sanctuaire, la nécessité du mouvement ascendant que doit réaliser la Création, et enfin sa dynamique téléologique. Le monde créé, issu de Dieu, remonte vers Dieu: la Création retourne à son point de départ, "tout l'univers sera réuni sous un seul chef, le Christ" (Ep 1,10). L'idée du mouvement, de l'éternel retour au point de départ, n'est autre que l'idée que la théologie connaît comme étant le schéma johannique de l'exitus-reditus, et l'idée paulinienne de "récapitulation" (Eph 1,10). Selon saint Grégoire de Nazianze, dont l'abbaye de Moissac possédait les Discours, "l'ordre le meilleur qu'on puisse suivre dans toute entreprise, en paroles ou en actes, consiste à partir de Dieu et à s'arrêter en Dieu".[7] Jésus, par la Rédemption et l'envoi de l'Esprit, ramène la Création à son Créateur. "La descente de la Vérité [= le Christ] est

---

[1] Piotr Skubiszewski, *Le trumeau et le linteau de Moissac. Un cas du symbolisme médiéval*, in: Cahiers Archéologiques 40 (1992), p. 51-90.

[2] Cf. Skubiszewski, o.c., p. 76-79. – Cet auteur met le nombre 3 des couples de lions et de lionnes en rapport avec la triple division des animaux de la Création. A mon avis, celle-ci est beaucoup mieux représentée dans les voussures. Nous y reviendrons dans la suite de cette étude.

[3] Etudes sur l'Abbaye de Moissac, fasc. 5 (1987), p. 144-149.

[4] Heinz Meyer, Rudolf Suntrup, *Lexikon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (München 1987 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 56), art. Sechs.

[5] Saint Augustin, De Trinitate, lib. 4, c. 4, in: CCSL 50, p. 169-170.

[6] Même opinion chez Skubiszewski, o.c., p. 58-59.

[7] Grégoire de Nazianze, Discours 2, § 1, in: SC 247, p. 84-87.

devenue la montée de notre bassesse", disait Grégoire le Grand.[1] Grâce à l'Incarnation, à la descente du Fils de Dieu au coeur de la condition humaine, l'homme, de sa basse condition, peut s'élever vers Dieu. Au début du XII[e] siècle, qui s'intéresse de nouveau à la Création, cette pensée reçoit une nouvelle actualité. Les animaux, en grimpant les uns sur les autres et en élevant leurs regards vers le haut, expriment parfaitement ce mouvement ascendant et téléologique. La Création cherche à fusionner avec son Créateur. L'amour de la Création dirige les croyants vers l'amour de Dieu, Créateur de toutes choses: "Il faut s'attacher inséparablement aux biens éternels et user comme si l'on n'était qu'un passant dans les biens temporels. [...] On ne se sépare pas facilement de ce qui flatte par la beauté, par l'abondance, par la variété, à moins que, dans cette beauté des choses visibles, on aime le Créateur plutôt que la créature", disait Léon le Grand.[2] Voilà exactement, à mon sens, ce qu'ont voulu exprimer les sculpteurs de Moissac. Le christianisme ne rejette pas la Création, il l'assume pour sa sanctification en Dieu. Au portail, le grouillement créationnel, végétal et animal, est encadré par une thématique représentant l'Histoire du Salut, qui se déroule au coeur de l'opposition fondamentale Christ – Antéchrist. Le mouvement exitus – reditus est obligatoirement historique, il passe par l'Histoire du Salut.

Le trumeau de Moissac présente, d'une autre façon encore, la symbolisation de ce principe d'évolution. Derrière les six lions et lionnes, qui captent le regard et impressionnent le visiteur par la vigueur de la sculpture, on distingue sept rosaces,[3] en partie cachées par les lions. On retrouve les mêmes rosaces au linteau. Elles sont au nombre de huit. Ces nombres n'ont pas été choisis pour rien. Le 6, nous l'avons vu, est le nombre créationnel par excellence. Le 7, nombre des jours de la semaine, symbolise toujours un cycle achevé. Le 8 est un nombre de plénitude, de résurrection, d'éternité.[4] La suite symbolique des nombres 6-7-8 est une banalité dans le symbolisme des nombres.[5] Elle est basée, basée, comme nous l'apprend Grégoire le Grand dans des écrits que l'abbaye de Moissac possédait, sur les idées de la sotériologie christologique: le Seigneur souffrit sa mort le sixième jour, il reposa dans le tombeau le samedi, septième jour, pour ressusciter d'entre les morts le dimanche, huitième jour. Nous aussi, dit Grégoire, nous connaissons la douleur le sixième jour, le repos le septième jour, et la gloire le huitième jour.[6] L'épitaphe de l'évêque Jean de Cambrai (866-878) exprime exactement la même chose:

> [..]
> Nunc autem facto carnisque animæque diremptu,
> Septima post sexta sabbata perficio,
> Donec in adventu Christi sua membra resumat
> Spiritus, octava iam radiante die.
> [..]

> Maintenant que mon âme est séparée de mon corps, après les six jours [de travail], j'accomplis dans la tombe le septième jour [qui est celui du repos], jusqu'à ce qu'à l'avènement du Christ brille le huitième jour et que mon esprit reprenne les membres de son corps.[7]

Pour tous les Pères de l'église dont l'abbaye de Moissac possédait les ouvrages, le nombre 6, nombre de la Création, signifie la vie active, le travail. Le nombre 7, nombre du sabbat, nombre du repos du septième jour, signifie le repos. "Tout le monde sait", écrit Bède le Vénérable, "que le nombre 6 se rapporte au travail, le nombre 7 au repos".[8] La perfection du nombre 7 est celle du repos, gagné au terme du travail des six jours. Le nombre 8, chez Grégoire le Grand (et chez tous les auteurs du Moyen Age unanimes), est le nombre de la vie éternelle, symbole du jour de la résurrection du Seigneur.[9] Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, propose toujours la même explication: "Vous savez,

---

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 5, § 16, in: SC 327, p. 194-195.
[2] Léon le Grand, Sermon 77, § 3, in: SC 200, p. 116-117.
[3] Skubiszewski, o.c., p. 58, ne compte que six rosaces. J'en compte sept. Cf. Dessin.
[4] Meyer/Suntrup, o.c., art. Sieben; Acht.
[5] Meyer/Suntrup, o.c., p. XXIII-XXIV; art. Sieben, B.IV, col. 492-494.
[6] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 4, § 2, in: SC 360, p. 180-185.
[7] Gesta Episcoporum Cameracensium, lib. I, c. 51, in: MGH, SS 7, p. 419.
[8] Bède le Vénérable, In Lucae evangelium expositio, lib. 1 (Lc 3,38), in: CCSL 120, p. 92.
[9] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 35, c. 8, § 15-18, in: Migne, PL 76, col. 757-760.

vous qui vous appliquez à l’étude de l’Ecriture Sainte, que le nombre 6 symbolise la souffrance des malheurs du temps présent, le nombre 7 le repos des âmes, et le nombre 8 la résurrection de la chair”.[1] chair”.[1]

Tout cela prouve que cette idée est très largement partagée au Moyen Age.

Le temple du visionnaire Ezéchiel

Il est inutile de souligner – du moins je l’espère – que les concepteurs de l’architecture de Moissac ont puisé leur inspiration dans la Sainte Ecriture et chez les Pères de l’église. Moissac s’inspire de modèles bibliques et patristiques, mais sans renier sa propre créativité. Ainsi, le clocher-porche possède plusieurs éléments empruntés au Temple de Jérusalem, que ce soit celui de Salomon, qui fut réellement construit (1 R 6-7; 2 Chr 3-4), ou celui du prophète Ezéchiel que celui-ci vit seulement en vision (Ez 40-44), ou enfin la Jérusalem Céleste de saint Jean (Ap 21). Les deux piliers, par exemple, qui jouxtent le portail de Moissac rappellent sans le moindre doute les deux colonnes, appelées Yakîn et Boaz, placées devant l’entrée du Temple de Salomon (1 R 7,15-22). Ensuite, une rangée de modillons, représentant des têtes grimaçantes, supporte la corniche. Ces modillons ont certainement une fonction apotropaïque,[2] car le clocher-porche, image de la Jérusalem Céleste, doit conserver intacte sa sainteté et “rien de souillé ne doit y entrer” (Ap 21,27). Enfin, sur un créneau à l’extrême gauche du clocher-porche se trouve un personnage sculpté, embouchant un cor. Les Moissagais l’ont toujours appelé lo vièlh Moissac, le vieux Moissac, mais ce veilleur est en réalité le veilleur isaïen qui annonce l’édification de la Nouvelle Jérusalem (Isaïe 62,6-7). Une statue similaire se trouvait sur le créneau opposé, à l’extrême droite, qui porte encore des traces d’arrachements.

Mais c’est aussi du Temple idéal, vu par Ezéchiel de son lointain exil, dont les architectes de Moissac semblent s’être inspirés pour une partie de sa conception et pour certains détails de construction et de décoration. Prenons à témoin l’exégèse de Grégoire le Grand, dont Moissac possédait les “Morales” et les “Homélies sur Ezéchiel”. Quand on lit ces Homélies, on est gagné par la conviction que les architectes de Moissac les ont lues également, et que la description d’Ezéchiel, mais bien plus encore l’exégèse de Grégoire le Grand, ont fortement déterminé la conception du portail de Moissac, sans que l’on puisse cependant parler d’une inspiration directe ou d’une copie fidèle du Temple d’Ezéchiel. Etudions-en quelques thèmes qui ont le mérite de la clarté.

Le portail au sud

Certains auteurs ont cru que le portail de Moissac, n’avait pas été édifié à l’origine à l’est de l’abbatiale, comme l’est celui de Conques. Lors de la “fortification” du clocher-porche, il aurait été démonté pierre par pierre, pour être reconstruit au sud. Il y a au moins trois bons arguments pour réfuter cette thèse et adhérer à l’hypothèse de la construction originelle du portail au sud, un argument d’ordre patristique (la référence à Ezéchiel), un argument d’ordre technique (les mesures utilisées par l’architecte) et un argument d’ordre pratique. Le deuxième argument sera développé au chapitre 4 de cette Troisième Partie.

Le dernier argument est relativement simple. La raison pratique de la construction du portail au sud procède de l’orientation, de l’ouverture de l’église sur la cité. La situation du portail de Moissac est à comparer avec celle du portail nord de la cathédrale de Cahors, qui regarde tout simplement la ville. Beaucoup de portails de cathédrales correspondent à ce schéma.[3]

Il y a, enfin, un argument patristique. La façon dont Grégoire le Grand considère le symbolisme du nord, de l’est et du sud, explique pourquoi (à part des raisons climatiques) le portail de Moissac a été élevé au sud. Pour Grégoire, Aquilo, le nord, est le côté du Diable, parce que celui-ci tient prisonnier les coeurs des peuples, par la froideur de la torpeur.[4] Le nord est le symbole des païens prisonniers de la froidure du péché.[5] “L’Aquilon contracte par le froid; il est dès lors assez juste d’évoquer par le

---

[1] Pierre le Vénérable, Sermo primus. De transfiguratione Domini, in: CCM, VI, p. 45-46.

[2] Cf. R. Bartal, *Le coexistencia de los signos apotropaicos cristianos y paganos en las entradas de las iglesias romanicas*, in: Archivo Español de Arte 66 (1993), p. 113-131.

[3] Alain Erlande-Brandenburg, *La Cathédrale* (Paris 1989), p. 131-132.

[4] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 17, c. 24, § 34, in: Migne, PL 76, col. 26.

[5] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 17, c. 43, § 71, in: Migne, PL 76, col. 440.

nom d'Aquilon l'engourdissement dont frappe l'esprit du Mal", disait Grégoire le Grand.[1] Par contre, Auster, le vent du Midi, du sud, le vent chaud, est le symbole du Saint Esprit.[2] Ecoutons encore Grégoire le Grand: "Quand se retire l'Aquilon, entendons l'esprit du Mal, le Saint-Esprit emplit l'âme, tel le vent du midi. [...] L'Esprit qui est chaleur prend possession de l'âme des fidèles. Il souffle à travers le jardin de Dieu, c'est-à-dire la sainte Eglise, dont les vertus, venant à la connaissance d'un grand nombre, vont s'épanchant comme autant d'arômes. [...] A son souffle chaud, aussitôt, s'épanche des coeurs fidèles l'arôme des vertus".[3] De même que le froid du nord symbolise les pécheurs, ainsi la chaleur du midi symbolise les fervents en esprit, qui, allumés par la chaleur du Saint Esprit, pour ainsi dire dans la lumière de midi, croissent en vertus. Dans le Temple d'Ezéchiel, la porte ouverte sur l'ouest symbolise ceux qui ont bien débuté dans les mystères de la foi (l'ouest est toujours le côté du début), et qui ne sont pas tombés dans les vices. La porte ouverte au nord symbolise les pécheurs venant à la pénitence. La porte au sud est ouverte à ceux qui brûlent d'un désir d'accéder à la vertu, ceux qui veulent pénétrer les mystères. Ce sont les trois portes de l'église: la foi (orient), l'espérance (nord) et la charité (sud).[4] Pour ce qui est de la porte ouverte au sud:

> "il est à remarquer que cette cité que contemple le prophète, il la voit tournée vers le sud. Que le vent du sud symbolise l'Esprit Saint, ceux qui sont versés dans la science sacrée le savent, tout comme à l'inverse le nord symbolise souvent le Diable. Celui-là donne la dilatation par la chaleur, celui-ci provoque la contraction par le froid".
>
> [...]
>
> "Cette cité est tournée vers le sud, parce que la grâce du Saint Esprit dilate la torpeur spirituelle. Voilà pourquoi le psalmiste dit: « Change, Seigneur, notre captivité, comme un torrent vers le sud ». Notre captivité qui, par la froideur de la torpeur demeurait hésitant à suivre Dieu, est dilatée par la chaleur du Saint Esprit, pour qu'elle coure vers l'amour de Dieu. Voilà aussi pourquoi on peut dire que la cité bâtie sur la montagne est tournée vers le sud, parce que l'Eglise des élus fait connaître ses pensées par le souffle du Saint Esprit, et, descendant du sommet de son orgueil, reçoit la chaleur de l'amour du Dieu à qui elle croit, pour qu'il ne lui plaise rien d'autre que de se soumettre à sa grâce, que de se réchauffer à son amour, que de se remplir toujours du don de son souffle".[5]

La même exégèse est proposée par saint Jérôme, qui oppose la porte située au nord à la porte située au sud. La porte du nord (porta aquilonis) est celle des ténèbres, de l'erreur, du Mal. La porte située au sud est celle de la lumière, de la chaleur.[6] Celui qui connaît le portail de Moissac sous le chaud soleil d'été du midi comprend que les moines de Moissac ont lu ces textes de Grégoire le Grand. La 'référence patristique' n'est d'ailleurs pas le seul argument pour défendre l'hypothèse de la construction originelle du portail au sud. Dans le dernier chapitre de cette Troisième Partie, nous constaterons que la conception architecturale, notamment le choix des nombres et les mesures retenues, nous oriente vers la même conclusion.

Le passage de la porte

Dans tout bâtiment sacré, le 'passage de la porte' est un geste d'une très forte charge symbolique. Le symbolisme de la porte s'impose de lui-même. La porte marque la limite entre le monde du dehors et le monde du dedans, entre le monde visible et le monde invisible. "Quiconque se tient à une porte", disait Grégoire le Grand, "est en partie dedans, et en partie dehors, car quelque chose de lui s'aperçoit au-dehors, tandis que quelque chose se cache au-dedans. Incarné miséricordieusement pour nous, notre Rédempteur s'est tenu comme à la porte devant les regards humains, car il s'est présenté visible par son humanité, tandis qu'il s'est maintenu invisible dans sa divinité".[7] Passer par la porte, c'est

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 2, § 9, in: SC 327, p. 94-95.
[2] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 1, § 6, in: SC 360, p. 60-65.
[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, homélie 2, § 9, in: SC 327, p. 96-97.
[4] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 7, § 13, in: SC 360, p. 352-357.
[5] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 1, § 6, in: SC 360, p. 60-63.
[6] Saint Jérôme, Commentarii in Ezechielem prophetam, lib. 14, c. 46, in: Migne, PL 25, col. 460.
[7] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 1, § 15, in: SC 360, p. 80-81.

quitter le monde profane, et entrer dans le mystère du monde sacré, quitter le monde humain et entrer dans le monde divin. Passer par la porte, c'est "entrer dans l'édifice spirituel, entrer dans la foi de la sainte Eglise", pour parler avec Grégoire le Grand.[1]

Mais avant de passer par la porte, il faut entrer dans le vestibule et monter les marches. Le vestibule, pour Grégoire le Grand, c'est la foi, et les marches sont les vertus sur lesquelles on s'élève: "Dans le vestibule, on peut voir la foi. Elle précède les degrés de la porte: nous venons d'abord à la foi, et ensuite, par les degrés des dons spirituels, nous franchissons l'entrée de la vie céleste. On ne vient pas par les vertus à la foi; on arrive par la foi jusqu'aux vertus".[2] "Le vestibule précède donc les degrés: qui d'abord croit monte ensuite par les degrés des vertus jusqu'au seuil de la porte".[3] Le portail de Moissac présente une très nette parenté avec ce texte. On passe par l'ébrasement du portail (le vestibule, la foi), avant de monter les trois marches, redécouvertes lors des fouilles de 1985-1986 (les vertus). On est alors face au portail, dont le trumeau et le linteau, nous l'avons vu, nous conduisent de la Création (nombre 6), par la Rédemption (nombre 7) vers la vie éternelle (nombre 8). Voyons encore Ezéchiel et les Commentaire d'Ezéchiel par Grégoire le Grand: "Ce n'est pas sans raison que la mesure du vestibule est fixée à huit coudées, parce que la totalité du temps se déroule en sept jours. Mais le jour éternel qui succède aux sept jours accomplis, c'est l'octave".[4]

Au milieu du portail d'Ezéchiel se trouve le pilastre. Lisons encore Grégoire le Grand: "Le pilastre de la porte (frons portæ) c'est le service du bien dans la vie présente. S'il est vrai que le vestibule intérieur doit signifier le repos éternel, le pilastre de la porte désigne nécessairement la qualité de l'existence visible".[5] Tout comme le trumeau de Moissac mesure 2 pieds de largeur, le pilastre du Temple d'Ezéchiel mesure 2 coudées: "Ce pilastre mesure deux coudées, parce que tout homme qui s'attache à garder l'amour de Dieu et du prochain arrive jusqu'au parvis (atrium) de l'éternité. Pour avoir sa mesure de deux coudées, notre vie doit donc être chaque jour dirigée par la charité vers l'amour de Dieu et en même temps vers celui du prochain. Pas de charité vraie sans les deux coudées".[6]

Enfin, vient le moment du passage de la porte. La porte symbolise le mystère de la réalité contenue à l'intérieur du bâtiment, que l'on perçoit, mais que l'on ne connaît pas encore totalement. Pour parler avec Grégoire le Grand: "Il nous est donné à voir quelque chose qui est au-dedans, bien que nous n'ayons pas encore le pouvoir d'entrer".[7] Passer par la porte, après avoir reçu la foi, et après avoir gravi les marches de vertus, c'est passer par l'Ecriture Sainte. La porte, nous dit Grégoire le Grand, est d'abord Jésus, qui dit lui-même 'Je suis la Porte' (Jn 10,9): "Qui est désigné sous ce nom de porte, sinon notre Seigneur et Rédempteur, qui s'est fait pour nous la porte du Royaume?"[8] Or, "si le Seigneur est la porte, qui est donc le seuil de la porte sinon les anciens Pères? C'est de leur lignée que le Seigneur a daigné s'incarner".[9] Les "anciens Pères", chez Grégoire le Grand, sont les auteurs de l'Ancien Testament.

Grégoire précise encore que le Temple d'Ezéchiel compte deux seuils, un seuil intérieur et un seuil extérieur. "Ces deux seuils", dit-il, "que sont-ils d'autre sinon les Pères de l'Ancien Testament et les Pères du Nouveau Testament?"[10] La porte par laquelle on entre dans le temple est donc l'Ecriture Sainte, "qui nous ouvre à la foi pour l'intelligence intime de notre Rédempteur; car une fois qu'elle est connue comme il se doit, nous entrons dans l'intelligence de l'invisible. Dans ce passage, la porte symbolise l'Ecriture Sacrée".[11] La double porte, chez Grégoire le Grand, est l'image symbolique de l'Ancien et du Nouveau Testament: "Si nous entendons par la porte, l'intelligence du texte sacré, qui nous est ouverte par la bouche de ceux qui le prêchent, [...] alors, que la porte intérieure soit pour nous le Nouveau Testament, la porte extérieure l'Ancien Testament".[12] Les concepteurs de l'abbaye de

---

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 1, § 16, in: SC 360, p. 84-85.
[2] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 7, § 9, in: SC 360, p. 342-343.
[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 7, § 9, in: SC 360, p. 344-345.
[4] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 4, § 2, in: SC 360, p. 180-181.
[5] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 4, § 3, in: SC 360, p. 184-185.
[6] Ibidem.
[7] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 5, § 11, in: SC 360, p. 250-251.
[8] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 3, § 1, in: SC 360, p. 126-127.
[9] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 3, § 7, in: SC 360, p. 136-137.
[10] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 3, § 16, in: SC 360, p. 154-157.
[11] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 5, § 3, in: SC 360, p. 230-231.
[12] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 9, § 2, in: SC 360, p. 430-431.

Moissac semblent avoir repris cette idée, non pas sous la forme d'un seuil extérieur et d'un seuil intérieur, ou d'une porte intérieure et d'une porte extérieure, mais sous la forme de deux seuils de porte, dont celui de droite est consacré à l'Ancien Testament, marqué par les sculptures d'Isaïe et de Jérémie, et celui de gauche au Nouveau Testament, par les sculptures de Pierre et de Paul. Les sculptures des portes de l'abbatiale de Moissac représentent et proposent à notre imitation les saints pères de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui sont pour nous des portes, c'est-à-dire qui nous introduisent dans le mystère divin: "Les portes de cette église sont faites de pierres sculptées, parce que les hommes à la voix de qui nous entrons dans la vie éternelle donnent en eux-mêmes l'exemple des oeuvres saintes prescrites par Dieu, comme autant d'oeuvres qu'ils auraient prescrites. [...] En montrant qu'ils vivent ce qu'ils disent, ils sont portes, parce qu'ils introduisent, et ils sont portes sculptées, parce qu'ils observent en le vivant ce qu'ils disent aux autres".[1]

Nous sommes bien loin des explications du XIXe siècle, de Du Mège qui écrivit sur les bas-reliefs de saint Paul et de Jérémie, au trumeau: "De chaque côté de ce pilier énorme est sculptée la figure d'un saint, ou d'un Pâtriarche; l'un, tient un livre fermé et l'autre porte un rouleau ouvert",[2] et de Bouchard qui estimait: "Les archéologues n'ont pu déterminer, d'une façon précise, les personnages qu'elles représentent, et croient que ce sont deux prophètes; mais l'imagination populaire, toujours fertile, veut y voir Charlemagne et son vaillant neveu Roland, qui furent longtemps, grâce à leur épée et à leur génie, les soutiens de l'Eglise, et que les moines, en les sculptant à cette place, auraient ainsi représentés soutenant l'Eglise même du Ciel".[3]

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 6, § 4, in: SC 360, p. 278-279.
[2] AM Moissac, manuscrit "Antiquités de la ville de Moissac", par Alexandre du Mège, 1823, f. 69-70.
[3] J.-M. Bouchard, *Monographie de l'église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 6.

2

Le tympan

"Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt cæli et terra gloria tua".

Le tympan de Moissac "représente un sujet sur lequel on n'est pas d'accord. Selon les uns, il offrirait le Roi Clovis et les grands de sa cour [...]". Voilà ce qu'on peut lire dans un rapport sur les églises du département de Tarn-et-Garonne de 1832.[1] Il est vrai que les vieux habitants de Moissac appelaient le Siégeant du tympan "lou Rey Clobis", allusion à la légende de la fondation de l'abbaye de Moissac en 506 par le roi Clovis I[er].[2] Selon Jules Marion, en 1849, le tympan représente "Jésus-Christ dans sa gloire, debout et la main droite levée, entouré des symboles des Quatre Evangélistes et de deux anges portant les instruments de la passion".[3] L'abbé Pardiac, en 1859, écrit: "Ce tympan, énorme par ses proportions, comparativement avec celles de la porte qu'il surmonte, offre encore un contraste assez frappant avec les sculptures des parois latérales, par l'incorrection du dessin, par le peu de relief donné aux figures et par la médiocrité du travail".[4] En 1905, Adolphe Joanne écrit: "Les sculptures du tympan proprement dit sont relatives au Jugement dernier; on y voit le Fils de Dieu accompagné de divers personnages et de deux anges d'une longueur choquante".[5]

Non seulement, le XIX[e] et le début du XX[e] siècle ne comprirent pas bien l'iconographie du tympan, il se permirent encore des critiques d'ordre esthétique. Jules Marion parle d'un "énorme tympan, dont les dimensions ne sont nullement en rapport avec celles de la porte qui le surmonte. [..] "Toutes ces figures manquent de relief; le dessin en est incorrect, le ciseau sans aucune habileté".[6] Adolphe Joanne, enfin: "Dans le tympan, dont les dimensions énormes ne sont pas en rapport avec celles de la porte, des sculptures, peu remarquables, représentent Jésus-Christ dans sa gloire, entouré des anges, des évangélistes, etc.".[7]

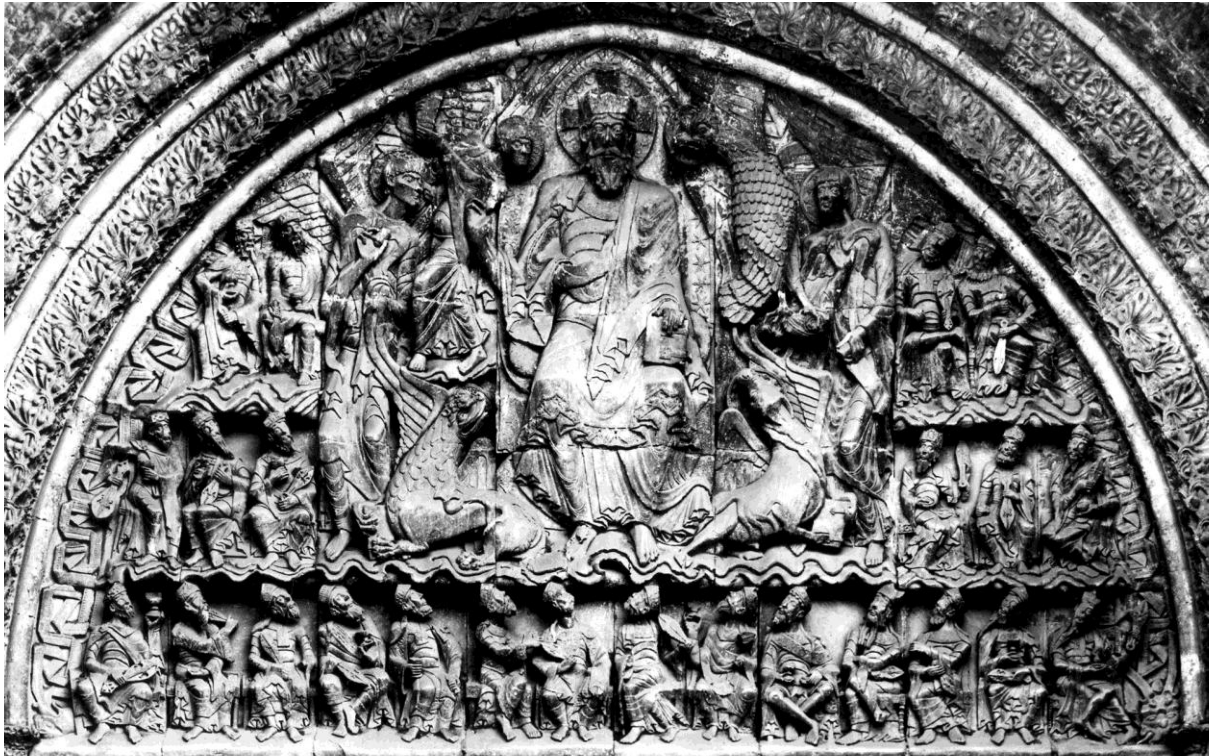
Le vandalisme du XIX[e] siècle n'était pas seulement verbal, on passa aussi aux actes. Ainsi, en décapant la polychromie du tympan, Viollet-le-Duc commit une erreur "monumentale"[8]....

Depuis lors, non seulement le jugement esthétique, mais aussi l'interprétation iconographique du tympan de Moissac ont bien évolué. Pour ce qui est de l'esthétique, nous sommes aujourd'hui d'un avis diamétralement opposé à celui du XIX[e] siècle. Tous les auteurs qui écrivent sur Moissac, les 50.000 visiteurs annuels des monuments de Moissac, tous les historiens d'art sont d'accord pour considérer le portail de notre abbaye comme un sommet de la sculpture. Citons par exemple, à l'orée de ce siècle, l'opinion d'Auguste Anglès: "Ce tympan est une des oeuvres les plus extraordinaires de l'art roman".[9] Citons Louis Gillet, qui écrivit sans hésiter: "Le Christ de Moissac est un sommet qui ne sera plus dépassé".[10] Citons encore Gérard de Champeaux et Sébastien Sterckx: "Moissac est l'apogée: une théophanie de l'Eternel Incarné, un envahissement du créé par le divin. [..] Si le Christ

---

[1] ADTG, 116 T 1.
[2] Chronique d'Aymeric de Peyrac, Annexe 1.
[3] ADTG, 3 J, ms 180, p. 61 = Jules Marion, *Notes d'un voyage archéologique dans le Sud-Ouest de la France* (Paris 1852), p. 117.
[4] Marion, o.c.
[5] Adolphe Joanne, *Geographie du département de Tarn-et-Garonne* (Paris 1905), p. 46.
[6] ADTG, 3 J, ms 180, p. 61 = Jules Marion, *Notes d'un voyage archéologique dans le Sud-Ouest de la France* (Paris 1852), p. 117.
[7] Adolphe Joanne, *Dictionnaire géographique, administratif, postal, statistique, archéologique, etc. de la France*, t. 2 (Paris, s.d.), p. 1456.
[8] Mathieu Méras, *La restauration du portail de Moissac au XIX[e] siècle*, in: BSATG 85 (1959), p. 15-18; Marie-Anne Sire, *Le problème de la conservation du décor sculpté du Portail-Sud de l'Abbatiale Saint-Pierre à Moissac*, in: BSATG 109 (1984), p. 135-145. Sur la polychromie du tympan, voir aussi: Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 104.
[9] Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 24.
[10] Louis Gillet, *Histoire de l'art français,* t. 1 (La-Pierre-Qui-Vire 1977), p. 195.

du tympan de Chartres surclasse encore son entourage, il ne soutient déjà plus la comparaison avec ses grands prédécesseurs romans; la tête [..] annonce un art qui bientôt, copiant la nature sensible, ne dira plus l'invisible".[1] Quel chemin parcouru depuis la remarque laconique du chanoine Léon Godefroy, qui visita l'abbatiale le 29 août 1644: "A son entrée il y a quelques statues d'un certain marbre bastard, lesquelles on considère pour leur antiquité".[2] Pour leur antiquité seulement? Ou depuis la demi-phrase des experts visitant l'abbaye en 1669, qui, il est vrai, avaient des soucis bien plus terre-à-terre: "a l'entrée de ladite Esglise aurions trouvé un grand portail enrichy d'histoire du nouveau testament, de pierre et de marbre".[3] Du Nouveau Testament seulement? Rendons donc justice à la qualité artistique de l'oeuvre sculptée des moines de Moissac, et voyons maintenant l'interprétation iconographie.



Le tympan du grand portail de l'abbatiale de Moissac.

Certes, le tympan de Moissac ne représente ni Clovis ni le Jugement Dernier.[4] Le Siégeant n'est pas debout et les anges ne portent pas les instruments de la passion, comme le prétend Marion. Il est aujourd'hui admis que le tympan représente le quatrième chapitre du livre de la Révélation de saint Jean, et plus précisément les versets 2 à 8; les versets 9 à 11, où les 24 Anciens se prosternent, ne sont déjà plus représentés. Voici le texte de Jean:

> Un Trône était posé dans le Ciel, et sur le Trône, Quelqu'un d'Assis. Celui qui était assis était ressemblant d'aspect à une pierre de jaspe et de sardoine. Un arc-en-ciel autour du Trône était ressemblant d'aspect à une émeraude.
>
> Autour du Trône, vingt-quatre trônes, et sur les trônes, vingt-quatre Anciens, assis, vêtus d'habits blancs, et sur leurs têtes des couronnes d'or.

---

[1] Gérard de Champeaux et Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 392-393.

[2] *Voyages de Léon Godefroy en Gascogne, Bigorre et Béarn (1644-1646)*, publiés et annotés par Louis Batcave, in: Etudes historiques et religieuses du diocèse de Bayonne 8 (1899), p. 72.

[3] ADTG, G 581, p. 220.

[4] En 1978 encore, le moulage du tympan de Moissac au Musée des Monuments Français, Palais du Trocadéro à Paris, était présenté comme "L'Apparition du Christ au Jugement Dernier". Lettre de l'auteur de ces lignes au Conservateur du Musée, du 6 juin 1978.

Du Trône sortent des éclairs et des bruits et des tonnerres. Sept flambeaux de feu, qui brûlent face au Trône, sont les sept Esprits de Dieu. Face au Trône, il y a comme une mer de verre, ressemblant à du cristal.

Au centre du Trône et autour du Trône, quatre Etres Vivants, pleins d'yeux devant et derrière. Le premier Etre Vivant ressemble à un lion, le deuxième Etre Vivant ressemble à un veau, le troisième Etre Vivant a le visage comme d'un homme, le quatrième Etre Vivant ressemble à un aigle volant. Les quatre Etres Vivants, qui ont chacun six ailes, sont pleins d'yeux, autour et dedans. Ils n'ont pas de repos, jour et nuit, disant: Saint, Saint, Saint, SEIGNEUR, le Dieu Tout-Puissant, Celui-Qui-Etait et Celui-Qui-Est et Celui-Qui-Vient.

Il suffit d'observer le tympan de Moissac pour constater qu'il ne répond pas entièrement au texte de l'Apocalypse. Dans cette étude, nous nous proposons d'étudier deux aspects, qui n'ont pratiquement pas retenu l'attention des auteurs ayant écrit sur Moissac, mais qui sont pourtant essentiels quand on prétend comprendre tant soit peu le tympan:

- 1. qui est Celui qui est assis sur le Trône Céleste, Dieu ou le Christ?
- 2. qui sont les deux anges qui encadrent le Tétramorphe?

Le lecteur comprendra dans le cours de cette étude pourquoi ces deux aspects sont intimement liés.

A ce jour, ces questions n'ont été abordées, implicitement ou explicitement, que par quelques rares publications, mais seulement sous l'angle de l'histoire de l'art.[1] A notre avis, ces études ne soulignent pas suffisamment qu'avant la question iconographique se pose d'abord une question de fond, d'ordre théologique et exégétique. Bien sûr, il est indéniable que les concepteurs du cloître et du tympan baignaient dans une longue tradition iconographique, qu'ils subissaient des influences artistiques et qu'ils dépendaient de formes et de schémas aquitains, bourguignons, mozarabes, byzantins et orientaux, mais ils ne faisaient pas ce qu'on appelle aujourd'hui de l'art. Ils étaient des moines, dont la vocation première est la louange de Dieu et la prière. S'ils décoraient leurs églises, c'était avant tout pour y exprimer leur foi, leur réflexion théologique et philosophique, basée sur l'étude de la Bible et des Pères de l'église, leurs lectures préférées sinon uniques. On sait combien l'époque de la construction du cloître et de l'édification du grand portail fut le temps d'un grandiose réveil de la pensée philosophique et théologique, qui constitue la naissance de la pré-scolastique, comme nous l'avons exposé dans la Deuxième Partie de cet ouvrage. Le problème de l'iconographie du tympan est d'ordre théologique avant d'être d'ordre iconologique. Un problème théologique doit recevoir une réponse théologique.

Commençons donc par la première question, éminemment théologique: Qui est Celui que l'apôtre Jean vit assis sur le Trône? L'Ecriture sera notre guide.

Dieu, Christ ou Trinité?

"Un Trône était posé dans le ciel", dit Jean. La représentation du tympan se situe dans le ciel. Le sculpteur a symbolisé le ciel par le méandre qui court tout autour du tympan, selon un thème connu en Espagne: dans un manuscrit du Beatus, le dessinateur a représenté le ciel par un méandre, qu'il identifie formellement par le mot *celum*.[2]

Voyons maintenant qui est le personnage siégeant sur le Trône. Le texte de l'Apocalypse qui constitue le programme iconographique du tympan ne se prononce pas immédiatement sur son identité: "Un Trône était posé dans le ciel et, sur le Trône, Quelqu'un d'assis": καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον Καθήμενος, que saint Jérôme traduit joliment par: *et supra sedem Sedens* (Ap 4,2), allitération qui rappelle son aussi belle traduction du psaume 46,9: *Deus sedet super sedem sanctam*. Est-ce le Père, le Christ ou les deux à la fois? Jean ne le dit pas explicitement. C'est seulement au cinquième chapitre

[1] En dernier: Noureddine Mézoughi, *Le tympan de Moissac: études d'iconographie*, in: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa n° 9 (1979), p. 171-200.

[2] Il s'agit d'un manuscrit du Beatus daté de 930/950: Madrid, Bibl. Nac., Ms. Vitr. 14-1, f. 107r. – Illustration dans: Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst, Band 5: Die Apokalypse des Johannes. Bildteil* (Gütersloh 1991), p. 419, planche 353.

du livre de l’Apocalypse que le Personnage sur le Trône s’avère être Dieu le Père, puisque l’Agneau, sous les attributs royaux du Fils – ‘rejeton de David’ – reçoit le livre que tient “Celui qui siège sur le Trône”. L’occupant du Trône est donc Dieu le Père. En effet, les 24 Anciens l’acclament comme Dieu Créateur: “Tu es digne, notre Seigneur et Dieu, d’assumer la gloire et la puissance, puisque tu as tout créé et par ta volonté tout existe et prend forme” (Ap 4,11; voir aussi Ap 7,9-17). La foule immense acclame “notre Dieu qui siège sur le Trône [...] et l’Agneau” (Ap 7,10). On ne peut donc pas les confondre. Les Anges, les Anciens et les Quatre Vivants “devant le Trône [...] adorèrent Dieu” (Ap 7,11). C’est donc Dieu qui est acclamé ici, Celui que la tradition trinitaire de l’église appelle le Père.

Cette lecture est bien conforme à la tradition vétéro-testamentaire. Tous les textes qui ont inspiré, directement ou indirectement, le chapitre 4 de l’Apocalypse (Daniel 7, Isaïe 6, Ezéchiel 1) désignent “Celui qui est assis sur le Trône céleste” comme Dieu: “Des trônes furent placés et un Ancien s’assit [..] Mille milliers le servaient, myriades de myriades, debout devant Lui. Le jugement se tenait, les livres étaient ouverts” (Dn 7,9-10). Il s’agit bien du Père, car le Fils de l’Homme apparaît plus tard: “Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un Fils d’Homme. Il s’avança jusqu’à l’Ancien et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré empire, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le suivirent. Son empire est empire à jamais, qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit” (Dn 7,13-14). Ce texte a grandement inspiré la vision apocalyptique de saint Jean. Une autre source d’inspiration-la plus importante, comme nous le verrons-fut le sixième chapitre du prophète Isaïe (Is 6,1-3), la plus importante, parce que cette vision comporte le triple Sanctus, que reprend notre texte de l’Apocalypse. Voici ce texte:

> L’année de la mort du roi Ouzziahou, j’ai vu le Seigneur, assis sur un Trône haut et élevé. Sa traîne remplissait le Temple. Des Séraphins se tenaient à côté de lui, six ailes, six ailes[1] chacun: de deux ailes chacun couvrait son visage, et de deux il couvrait ses pieds et de deux il volait. Et l’un criait à l’autre et disait: Saint, Saint, Saint, SEIGNEUR de toute la Création! Pleine est toute la terre de sa gloire!

Nous reviendrons encore sur l’importance de ce texte. Enfin, Ezéchiel vit “quelque chose comme une pierre de saphir, en forme de trône, et sur cette forme de trône, dessus, tout en haut, un Etre ayant apparence humaine” (Ez 1,26) .. “quelque chose ayant l’aspect de la gloire du Seigneur” (Ez 1,28). Le prophète Michée vit “le Seigneur assis sur son Trône et toute l’armée des cieux debout auprès de Lui, à sa droite et à sa gauche” (1 R 22,19). Dans les apocryphes de l’Ancien Testament, on lit: “Et l’ange m’ouvrit les portes du ciel; et je vis le temple saint, et sur le Trône de gloire, le Très-Haut” (Testament de Lévi 5,1). Pour la tradition vétéro-testamentaire et judaïque, Celui qui siège sur le Trône est Dieu, le Créateur.

Dans l’Apocalypse de saint Jean aussi, Celui qui siège sur le Trône est Dieu, Κυριος dans le texte grec, c’est-à-dire le Dieu biblique, le “Celui-Qui” de Moïse (Ex 3,14), Celui dont on ne prononce pas le Nom. Nous avons vu que le texte lui-même ne permet pas le moindre doute. Tous les commentaires bibliques modernes que j’ai consultés sont unanimes pour affirmer que l’auteur du chapitre 4 de l’Apocalypse vit non pas le Christ, mais Dieu.[2] La vision de Jean est donc une “théophanie” et non pas une “christophanie”. D’ailleurs, les chants de louange des versets 8 et 11 s’adressent expressément à Dieu et non pas au Christ. Pour la critique biblique, il n’y a aucun doute: Celui qui siège sur le Trône Divin est Dieu.

Le problème, dès lors, est-il résolu? Loin de là. Car malgré l’évidence biblique, rappelée par certains auteurs du Moyen Age qui soulignent que la vision concerne Dieu,[3] d’autres y voient le Christ.[4] Non seulement les Pères de l’Eglise étaient divisés sur le sujet, les auteurs modernes qui ont

---

[1] Le texte hébraïque répète les mots ‘six ailes’ !

[2] Voir par exemple: A.J. Visser, *De Openbaring van Johannes* (Nijkerk 1972[2]), p. 53-55; Charles Brütsch, *Die Offenbarung Jesu Christi. Johannes-Apokalypse*, t. 1 (Zürich 1970[2]), p. 216-218; Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Gütersloh 1984), p. 144; E.B. Allo, *Saint Jean, Apocalypse* (Paris 1921). C’est aussi l’opinion du Nouveau Catéchisme: *Catéchisme de l’Eglise Catholique* (Paris 1992), n. 1137, qui identifie ce Dieu expressément avec celui d’Isaïe 6,1.

[3] St. Ambroise (= Bérengaude), Expositio super septem visiones libri Apocalypsis, in: Migne, PL 17, col. 794; Richard de Saint-Victor, In Apocalypsim Joannis, lib. 2, c. 1, in: Migne, PL 196, col. 746.

[4] Smaragde, Collectiones epistolarum et evangeliorum de tempore et de sanctis, in: Migne, PL 102, col. 332; Haymon, Expositio in Apocalypsin beati Joannis, lib. 2, c. 4, in: Migne, PL 117, col. 1004, laisse les deux possibilités ouvertes: soit Dieu, soit le Christ.

écrit sur Moissac ne sont pas davantage d'accord. Pour les uns, le Siégeant du tympan est Dieu, l'Etre Suprême, le Tout-Puissant,[1] "l'Eternel biblique de Moissac",[2] "le Seigneur",[3] d'autres, et pas des moindres, le considèrent comme le Christ[4] ... Pour certains il est les deux à la fois.[5] Pourtant, la différence théologique est de taille.

Certes, on a pu considérer le Siégeant du tympan comme Jésus-Christ en raison du nimbe crucifère qu'il porte.[6] Mais le nimbe crucifère n'est point réservé au Christ; l'iconographie médiévale nous fournit de multiples exemples de Dieu le Père et du Saint-Esprit porteurs de nimbes crucifères,[7] quelques-uns même dans le cloître de Moissac: ainsi, le Dieu de l'Ancien Testament porte un nimbe crucifère sur les chapiteaux 17 (Adam et Eve, galerie est) et 42 (Caïn et Abel, galerie ouest).

Tout cela ne nous fournit donc pas la réponse à notre question. Continuons donc de lire le texte de Jean et les commentaires des auteurs du Moyen Age. Nous voyons d'abord dans le texte de l'Apocalypse (Ap 4,8), que le Personnage assis sur le Trône n'est pas uniquement acclamé comme "Seigneur Dieu", mais aussi comme "Trinité": "Saint, Saint, Saint, Seigneur Dieu Tout-Puissant", et que cette acclamation est une citation d'Isaïe 6,3: "Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaot. Sa gloire remplit toute la terre".

Or, le Moyen Age, soulignant la concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament, a rapproché les textes d'Isaïe et de Jean en raison des deux trisagia, qu'il considérait comme des acclamations trinitaires. Inutile de préciser, en l'occurence, qu'il faut appliquer aux textes vétéro-testamentaires comme au tympan de Moissac non pas les méthodes exégétiques modernes, qui ne considèrent en aucune façon le trisagion d'Isaïe comme une référence (anachronique!) à la Sainte Trinité,[8] mais celles de l'exégèse typologique, que l'on trouve chez les pères de l'église et les auteurs du Moyen Age. On n'est pas surpris de constater que les pères de l'église, grecs et latins, de saint Jean Chrysostome à Rupert de Deutz, en passant par Théodoret de Cyr, saint Jérôme et Isidore de Séville, considèrent les visions isaïques et johanniques comme trinitaires, et affirment la concordance entre les deux Testaments.[9] Ainsi, saint Ambroise, dans un ouvrage que l'abbaye de Moissac possédait, écrit: "les Chérubins et les Séraphins proclament, sans que se lassent leurs voix: 'Saint, Saint, Saint', pour symboliser, par la triple reprise de cette invocation, la Trinité".[10] Isidore de Séville, à son tour: "les deux Séraphins confessent de concert la Sainte Trinité en chantant l'hymne du triple Sanctus".[11] Saint Jérôme, dans son Commentaire sur Isaïe, que l'abbaye de Moissac possédait: "ils disent 'Saint, Saint,

---

[1] Rupin, p. 331-332; Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 20; Marcel Durliat, *L'abbaye de Moissac* (Rennes 1985), p. 26.

[2] Raymond Oursel, *Evocation de la chrétienté romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), p. 441.

[3] J.M. Bouchard, *Monographie de l'église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 6.

[4] J.B. Pardiac, *Etudes archéologiques jointes à la description du portail de l'église Saint-Pierre de Moissac*, 2 vol. (Paris-Bordeaux 1859), p. 428; A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 162; Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 26; Louis Gillet, *Histoire de l'Art*, t. 11 de l'Histoire de la Nation Française (Paris 1922), p. 163; manuscrit Momméja: ADTG ms 255 n. 233, p. 35 (81); Marguerite Vidal, *Comment visiter l'abbatiale de Moissac*, in: Quercy Roman (La-Pierre-Qui-Vire 1959), p. 97; Bent Joergensen, *La composition du tympan de Moissac expliquée par une projection panoramique*, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 15 (1972), p. 303-308; Pierre Sirgant, *Moissac, abbaye Saint-Pierre, guide de visite* (Montauban 1986), p. 5.

[5] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 79: "le Dieu Unique", et quatre lignes plus bas: "le Christ".- Wilhelm Messerer, *Romanische Plastik in Frankreich* (Cologne 1964), p. 76-77: "Christus"; p. 77: "Gottesfigur"; p. 125: "thronende Christus".

[6] Pour ne citer que deux exemples de cette fausse idée très largement répandue: A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 162-163; L. Grodecki, *Le problème des sources iconographiques du tympan de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 60.

[7] Les trois personnes de la Trinité portent toutes trois un nimbe crucifère sur la représentation du baptême du Christ (vers 1085) dans l'évangéliaire de Vysehrad (Prague, Bibliothèque Universitaire), photo dans: Joseph Pichard, *De Romaanse Schilderkunst* (Utrecht 1966), p. 21; voir aussi la représentation dans un missel (vers 1130) à Cambrai, Bibliothèque Municipale 234 f. 2, photo dans: Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, t. 1 (Freiburg 1968), col. 529, fig. 6.

[8] L.A. Snijders, *Jesaja*, t. 1 (Nijkerk 1969), p. 86-87; Hans Wildberger, *Jesaja*, t. 1 (Neukirchen 1972), p. 232.

[9] Quelques pères grecs sur l'interprétation trinitaire de la vision d'Isaïe: Jean Chrysostome, Commentaire sur Isaïe, c. 6, 3, in: SC 304, p. 268-269; Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe, troisième section, § 2, in: SC 276, p. 260-263. Quelques pères latins: Saint Jérôme, traduction des Neuf Homélies d'Origène sur les Visions d'Isaïe, hom. 1, § 2, in: Migne, PL 24, col. 903: "servant mysteria Trinitatis"; ibidem, hom. 4, § 1, col. 913; Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 7, c. 5, § 32-33, in: Migne, PL 82, col. 274; Smaragde, Collectiones epistolarum et evangeliorum de tempore et de sanctis, in: Migne, PL 102, col. 332.

[10] Saint Ambroise, Traité sur l'Evangile de Luc, lib. 7, c. 121, in: SC 52, p. 50.

[11] Isidore de Séville, In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia, prologus, § 14, in: Migne, PL 83, col. 160.

Saint, Seigneur des armées' pour montrer le mystère de la Trinité dans une seule divinité".[1] Grégoire le Grand, dans ses Homélies sur Ezéchiel, que l'abbaye de Moissac possédait: "les Pères d'autrefois, hommes de l'Esprit, ont cru au Dieu Tout-Puissant, Trinité, la même Trinité dont les Pères nouveaux ont parlé clairement. Car Isaïe entendit les armées du ciel qui criaient: 'Saint, Saint, Saint, le Seigneur, Dieu des armées'. Le mot 'saint' est dit trois fois, pour montrer la trinité des personnes; mais pour faire apparaître qu'une est l'essence de la Trinité, on affirme qu'il y a non pas des Seigneurs des armées, mais le Seigneur, Dieu des armées".[2] Alcuin, dans son ouvrage sur la Trinité: "Cette Trinité de personnes et cette Unité de nature, le prophète Isaïe dit clairement qu'elle lui a été révélée, quand il dit avoir vu les Séraphins criant: 'Saint, Saint, Saint, Seigneur, Dieu Sabaoth!' Par le fait qu'il est dit trois fois 'Saint', on reconnaît la Trinité des personnes; par le fait qu'il est dit une seule fois 'Seigneur, Dieu Sabaoth', on reconnaît l'unité de la nature divine".[3] Cette petite anthologie, composée composée uniquement de citations d'ouvrages que l'abbaye de Moissac possédait, suffit à notre propos.

Non seulement les pères, certains auteurs du Moyen Age font également une lecture trinitaire de la théophanie johannique. C'est surtout le triple Sanctus qui sera considéré par les exégètes comme le témoignage par excellence de la Sainte Trinité.[4] Il suffit par exemple de relire le clunisien Rupert de Deutz (1076-1129) qui, selon l'expression de Marie-Madeleine Davy, "exerça une très grande influence sur les artistes de son temps".[5] Ce contemporain de la construction du tympan de Moissac écrit que la Trinité acclamée par les Séraphins, figurant chez Isaïe, est identique à celle de la vision johannique. Ce serait donc un Dieu trinitaire qui siège sur le Trône? Comme le dit Rupert, il y a de nombreux témoignages de la Trinité dans l'Ancien Testament, et ceci dès le livre de la Genèse.[6] L'Expositio super septem visiones libri Apocalypsis, longtemps attribuée à saint Ambroise, mais n'étant en réalité pas antérieure au IX[e] siècle, dit sur les Quatre Vivants: "En disant Dieu trois fois saint, ils désignent le Père et le Fils et le Saint Esprit".[7] Les Vivants de l'Apocalypse acclament donc un Dieu trinitaire.

Cette interprétation trinitaire de la vision johannique est non seulement celle des Pères de l'église et des exégètes du Moyen Age, mais aussi celle de l'iconographie romane.

Un sacramentaire du début du XII[e] siècle, provenant de la cathédrale d'Albi, intercale entre les textes du Sanctus et du Te igitur un dessin représentant Dieu assis sur Son Trône, encadré de deux Séraphins à six ailes. Là aussi, les versets d'Isaïe 6,1-3 sont directement mis en rapport avec le Sanctus de la Messe, donc avec la Trinité. Et l'on remarque au passage que le Dieu (vétéro-testamentaire) de ce dessin est porteur d'un splendide nimbe crucifère.[8]

Enfin, l'utilisation liturgique des textes d'Isaïe 6 et d'Apocalypse 4 ne laisse aucun doute sur l'interprétation trinitaire que l'on y attachait au Moyen Age. A l'époque de la construction du tympan, ces textes avaient une place d'honneur dans la messe de la Trinité. Dans la liturgie de Cluny et de ses dépendances, comme le monastère de Farfa, en Italie, le texte d'Apocalypse 4,2-8 (le thème de notre tympan) était lu comme épître de la messe de la Trinité, l'évangile étant la péricope de l'entretien de Jésus avec Nicodème (Jn 3,1-15).[9] Vers la fin du XIII[e] siècle, chez Guillaume Durand, évêque de Mende, auteur du célèbre Rationale Divinorum Officiorum, il y a toujours la même interprétation trinitaire du texte d'Apocalypse 4, épître du dimanche de la Trinité. Sur le Siégeant de la vision

---

1 Saint Jérôme, Commentaria in Isaiam prophetam, in: Migne, PL 24, col. 96.

2 Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 4, § 7, in: SC 360, p. 198-199.

3 Alcuin, De fide sanctae et individuae Trinitatis, lib. 1, c. 2, in: Migne, PL 101, col. 15.

4 Par exemple: St. Ambroise (= Bérengaude), Expositio super septem visiones libri Apocalypsis, in: Migne, PL 17, col. 805-806; Haymon, Expositio in Apocalypsin beati Joannis, in: Migne, PL 117, col 1011-1012; Richard de Saint-Victor, In Apocalypsim Joannis, in: Migne, PL 196, col. 752-753.

5 Marie-Madeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane* (Paris 1977), p. 195.

6 Rupert de Deutz, Liber de divinis officiis, lib. 11, c. 15, in: CCCM 7, p. 387.

7 Expositio super septem visiones libri Apocalypsis, De Visione secunda, in: Migne, PL 17, col. 886.

8 Albi, Bibliothèque Municipale, ms 6.-Photo dans le catalogue de l'exposition: *De Toulouse à Tripoli. La puissance toulousaine au XII[e] siècle (1080-1208), Musée des Augustins* (Toulouse 1989), n. 327, p. 225-226.

9 Joannes Abricensis episcopus, Liber de officiis ecclesiasticis, in: Migne, PL 147, col. 58; Udalricus, Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii, lib. 1, c. 25, in: Migne, PL 149, col. 672-673; Disciplina Farfensis, lib. 1, c. 13, in: Migne, PL 150, col. 1217-1218.

johannique, Guillaume Durand écrit sans aucune hésitation: “Celui qui est assis sur le Trône, c’est Dieu en trois personnes”.[1]

Le Sanctus introduit dans la Messe dès le IVe siècle, est aussi bien le chant des Séraphins d’Isaïe que celui des Anciens de l’Apocalypse. La liturgie a toujours compris le Sanctus comme un hymne trinitaire.[2] Les Préfaces adressent le Sanctus, expressis verbis, à la Trinité, aussi bien dans la liturgie gallicane du VIIIe siècle,[3] que dans la liturgie mozarabe du Xe et du XIe siècle.[4] Dans ces textes, les Séraphins[5] d’Isaïe sont identifiés formellement grâce à leurs six ailes.[6] Mais le Sanctus peut être chanté également de concert avec les Vingt-Quatre Anciens de l’Apocalypse, comme le fait la liturgie gallicane.[7] Ou bien, il est chanté avec les deux, les Vingt-Quatre Anciens et les Séraphins, comme dans la liturgie mozarabe.[8]

En conclusion de ce premier paragraphe, nous pouvons dire que le Siégeant du tympan de Moissac n’est pas le Christ. Si une stricte exégèse du texte de la vision johannique nous conduit à voir dans le Personnage assis sur le Trône Dieu le Créateur, il n’est pas moins certain que la patristique, l’iconographie et la liturgie du Moyen Age ont développé une solide tradition l’identifiant avec la Sainte Trinité, acclamée par le triple Sanctus.

En fait, nous avons procédé à de longs développements pour arriver à ce que les historiens d’art savent depuis longtemps: le Dieu christomorphe de Moissac est ce que les historiens d’art appellent une Majestas Domini, modèle iconographique qui représente tout simplement la Sainte Trinité.[9] Il n’y n’y a donc plus aucun doute: la Majestas Domini du tympan de Moissac représente la Sainte Trinité.

---

[1] Guillaume Durand, Rationale Divinorum Officiorum, lib. 6, c. 114, § 4, d’après: Charles Barthélemy, *Rational ou manuel des divins offices de Guillaume Durand, évêque de Mende au treizième siècle, ou raisons mystiques et historiques de la liturgie catholique*, t. 4 (Paris 1854), p. 325.

[2] H.A.J. Wegman, *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom* (Kampen 1991), p. 155.

[3] Corpus Praefationum, in: CCSL 161, n. 1587.

[4] Corpus Praefationum, in: CCSL 161, n. 498, n. 651.

[5] Dans toute la Bible, le mot Séraphin ne figure que dans le chapitre 6 d’Isaïe. Dans les préfaces de la Messe, toutes les mentions de Séraphins, implicites ou explicites, se rapportent donc à la vision isaïenne. Ainsi, quand le canon de la Messe latine parle de la *beata Seraphim socia*, il ne peut que se référer à Is. 6,1-3.

[6] EEFL, n. 517, 524, 533, 564; Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg 1968 = Spicilegium Friburgense, 12), p. 110-111; Corpus Praefationum, in: CCSL 161, n. 21, 651, 1122, 1260.

[7] Anton Hänggi, Irmgard Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg 1968 = Spicilegium Friburgense, 12), p. 477-478.

[8] Corpus Praefationum, in: CCSL 161, n. 1579.

[9] François Boespflug, Yolanta Załuska, *Le dogme trinitaire et l’essor de son iconographie en Occident de l’époque carolingienne au IVe Concile du Latran (1215),* in: Cahiers de Civilisation Médéivale 37 (1994), p. 186-188.



Dessin schématique du tympan de Moissac : les deux Séraphins sont rendus en traits gras.

Les deux anges

Revenons maintenant au tympan. Le sculpteur a fidèlement traduit les versets 2 à 8 du quatrième chapitre de l'Apocalypse de saint Jean. L'oeuvre sculptée ne s'écarte du texte que par quelques menus détails: l'arc-en-ciel autour du trône divin est en réalité une mandorle qui se confond avec le dossier du siège:[1] il n'y a pas de lampes devant le trône, les Quatre Vivants ont deux ailes au lieu de six et ces ces ailes ne sont pas constellées d'yeux; les coupes et les violons que tiennent les Anciens n'apparaissent dans le texte de saint Jean qu'au cinquième chapitre, verset 8. Mais ce sont là des libertés qui ne touchent pas à l'essence du programme iconographique et que nos sculpteurs se permettaient fréquemment[2]: on en voit de nombreux exemples dans le cloître. On remarque toutefois une différence notable, qui ne saurait être le fruit d'une "liberté artistique": la présence, aux côtés de la partie centrale formée par le Siégeant et les Quatre Vivants, de deux grands anges qui ne figurent pas dans le texte de saint Jean!

La plupart des auteurs qui ont écrit sur Moissac n'ont pas su expliquer cette anomalie iconographique. Du Mège parle de "deux anges tenant chacun une harpe",[3] pour Marion il s'agit de "deux anges portant les instruments de la passion", Joanne voit simplement "deux anges d'une longueur choquante", Anglès "deux anges de grande taille portant des phylactères".[4] Voilà pour la description. Ne parlons pas d'herméneutique ...

Quelques auteurs seulement se sont explicitement posé la question de l'identité de ces anges.

[1] Sur cette mandorle: Noureddine Mézoughi, *Le tympan de Moissac: études d'iconographie*, in: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa n° 9 (1978), p. 184-186.

[2] Sur le problème de la "liberté" des sculpteurs, voir: Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 74. Voir chez le même auteur sur les libertés iconographiques du tympan: p. 77-79.-Cf. Noureddine Mézoughi, *Le tympan de Moissac: études d'iconographie*, in: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa n° 9 (1979), p. 188.

[3] AM Moissac, ms "Antiquités de la ville de Moissac", par Alexandre du Mège (1823), f. 73.

[4] Marion, o.c.; Joanne, o.c.; Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 27.

Bouchard écrit que ces “deux anges debout semblent veiller à sa garde”.[1] Rupin estime qu’ils renvoient au verset 11 du cinquième chapitre de l’Apocalypse, mais, s’attardant seulement sur le nombre d’ailes, il n’explique pas la présence des phylactères, dont l’un est enroulé, l’autre déroulé.[2] Et, quoi qu’il en dise,[3] le tympan ne représente pas le chapitre 5 de l’Apocalypse. Cela ne nous avance donc pas. L’auteur du Quercy Roman voit dans les deux anges les Chérubins de la vision d’Ezéchiel,[4] mais n’apporte aucun argument. Il suffit d’ailleurs de lire les textes d’Ezéchiel 1 et 10 pour abandonner aussitôt cette hypothèse. Bernhard Rupprecht voit des “anges avec des rouleaux des Ecritures (Ap 20,11-15), renvoyant au Jugement Dernier”.[5] Mais ni aux versets cités par M. Rupprecht, ni dans le contexte ne figure un ange, que ce soit avec ou sans rouleau.

Bien qu’ils n’approfondissent pas leurs pensées, et n’apportent aucun argument – et c’est bien dommage! Ä, je ne peux que donner raison à Lagrèze-Fossat et à Schapiro qui écrivent que les deux anges sont les Séraphins décrits par Isaïe dans sa vision céleste (Is 6,1-3).[6]

Puisque les deux anges ne figurent pas dans l’Apocalypse, mais seulement chez Isaïe, il faut admettre que, conformément à ce que nous avons constaté chez les Pères de l’église et chez les anciens exégètes, l’iconographie du tympan de Moissac relève d’une double source scripturaire: Isaïe 6,1-3 et Apocalypse 4,2-8. La représentation du tympan est donc une synthèse de ces deux textes. Cette opinion a déjà été avancée dès 1963, mais avec trop de prudence, par dom Jacques Hourlier.[7] Noureddine Mézoughi aussi, en reconnaissant l’inspiration d’Isaïe, frôle la solution. Mais, en s’écartant des sources scripturaires qu’utilisèrent les moines de Moissac (la Bible et les Pères de l’église), il finit par poser plus de questions qu’il n’en résoud. Les auteurs modernes qui étudient aujourd’hui le tympan de Moissac admettent sans difficulté cette interprétation.[8] Cependant, on aimerait la voir étayée par des arguments scripturaires, patristiques et éventuellement historiques et iconographiques. Car il ne suffit pas de trouver des parallèles iconographiques, çà et là à travers l’Europe, dans les documents les plus divers, n’ayant aucun lien entre eux, et dont la relation avec Moissac reste à démontrer, encore faut-il prouver leur influence sur l’iconographie moissagaise, prouver que les moines de Moissac les connaissaient, et démontrer la cohérence du programme iconographique, qui doit obligatoirement se fonder sur une cohérence théologique. La question relève de la théologie avant de relever de l’histoire de l’art.

Une première orientation iconographique comparative n’est certes pas inutile. Première constatation: la présence de deux anges aux côtés du Tétramorphe n’est pas une exclusivité iconographique moissagaise. On trouve de nombreux parallèles ailleurs.[9] Dans l’église Saint-Pierre de de Montganch (Ariège), les peintures murales du cul de four du deuxième quart du XIIe siècle représentent une Majestas Domini, accostée du Tétramorphe et de deux Séraphins hexaptéryges aux têtes de jeunes hommes (comme à Moissac!). Le thème du “Christ”, accompagné ou non du Tétramorphe, mais toujours encadré de deux anges, paraît particulièrement populaire, non seulement dans certains manuscrits du Beatus,[10] mais surtout, – et c’est bien plus important pour notre propos –, aux portails de quelques églises de la région de Cluny: voir les tympans de Montceaux-l’Etoile, Saint-Julien-de-Jonzy, Charlieu, Paray-le-Monial et Anzy-le-Duc.[11]

---

1 Abbé J.-M. Bouchard, *Monographie de l’église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 6.

2 Ernest Rupin, *L’abbaye et les cloîtres de Moissac* (Paris 1897, reprint Treignac 1981), p. 333, note 2.

3 Ibidem, p. 334, note 4.

4 Marguerite Vidal, *Comment visiter l’abbatiale de Moissac*, in: Quercy Roman (La-Pierre-Qui-Vire 1959), p. 99.

5 Bernhard Rupprecht, *Romanische Skulptur in Frankreich* (München 1984²), p. 83: “Engel mit Schriftrollen (Offenbarung 20,11-15), womit ein Hinweis auf das Gericht erfolgt”.

6 A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 163-164; Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 78.

7 Jacques Hourlier, *La spiritualité à Moissac d’après la sculpture,* in: Moissac et l’Occident, p. 74.

8 Voir en dernier: Jochen Zink, *Moissac, Beaulieu, Charlieu-zur ikonologischen Kohärenz romanischer Skulpturen-programme im Südwesten Frankreichs und in Burgund*, in: Aachener Kunstblätter 56/57 (1988/1989), p. 73-182; Peter K. Klein, *Programmes eschatologiques, fonction et réception historiques des portails du XIIe s.: Moissac-Beaulieu-Saint-Denis,* in: Cahiers de Civilisation Médiévale 33 (1990), p. 317-349.

9 Quelques exemples dans l’ouvrage suivant: Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst,* Band 3 (Gütersloh 1971), p. 586, fig. 678; p. 589, fig. 688; p. 592, fig. 692 et 693; p. 595, fig. 700; p. 601, fig. 716; Band 4.1 (Gütersloh 1976), p. 250, fig. 128.

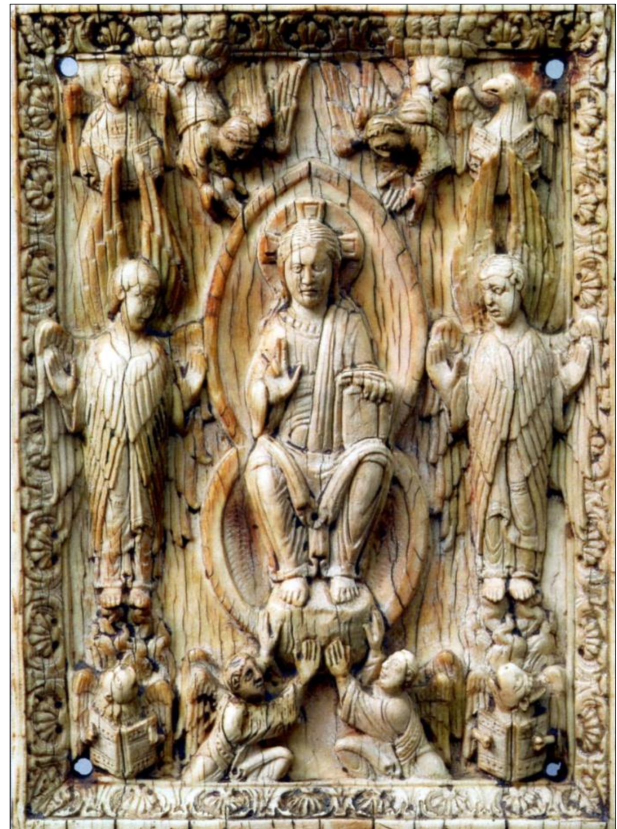
10 Wilhelm Neuss, *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration (Das Problem der Beatus-Handschriften), I. Text* (Münster in Westfalen 1931), p. 152-154.

11 Raymond Oursel, *Les portails du Brionnais*, in: Bourgogne Romane (La-Pierre-Qui-Vire 1986⁸), p. 287-314.

Mais on ne peut pas toujours les identifier avec certitude comme les Séraphins d'Isaïe. Heureusement, nous disposons aussi de documents iconographiques, qui les identifient formellement. Il y a d'abord une illustration (voir notre photo) d'un manuscrit des Moralia in Job de saint Grégoire le Grand, composée par Florentius au monastère de Valeranica en 945 et conservée à Madrid,[1] qui nous montre le Pantocrator, entouré des Quatre Vivants et de deux anges que, grâce au texte porté sur le dessin, nous identifions formellement comme les deux Chérubins d'Isaïe: duo cerubin sex ale uni et sex ale alteri / duabus velabant faciem eius et duabus velabant pedes eius et in duabus volabant et clamabant alter ad alterum dicentes sanctus sanctus sanctus, "deux Chérubins, l'un et l'autre ayant six ailes / de deux ailes ils se voilaient la face, de deux ailes ils se couvraient les pieds, et de deux ailes ils volaient, et ils disaient l'un à l'autre: Saint, Saint, Saint". Le texte, bien qu'il parle de Chérubins au lieu de Séraphins, suit presque littéralement la traduction de la Vulgate d'Isaïe 6,2-3.[2] John Williams remarque qu'il s'agit d'une *"image éclectique de théophanie dont le dessein est d'harmoniser les visions de Dieu en Majesté dans les deux Testaments"*.[3] C'est trop peu dire. Car au lieu d'éclectisme, il s'agit d'une véritable synthèse théologique, basée sur la concordance des Testaments.



Page illustrée d'un manuscrit espagnol de 945 des Moralia in Job de Grégoire le Grand : l'inscription prouve que les deux Séraphins se tenant aux côté de Dieu sur le Trône, accompagnés du Tétramorphe, sont bien ceux d'Isaïe 6,1-3.



Plaque de reliure (milieu XIe siècle), voire d'éléphant, Musée du Louvre, Paris.

La plaque de reliure d'un missel du milieu du XIe siècle, provenant de Saint-Denis,[4] montre les quatre évangélistes accompagnés de Séraphins qui chantent, d'après l'inscription: Sanctus, Sanctus,

[1] Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 80, f. 2r.

[2] Photo couleur dans: John Williams, *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Age* (Paris [1977]), couverture et planche 8a. Photo noir-et-blanc dans: Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Band 3 (Gütersloh 1971), p. 582, fig. 667.

[3] John Williams, *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Age* (Paris [1977]), p. 55.

[4] Paris, BN, ms. lat. 9436: *Le Trésor de Saint-Denis* (catalogue d'exposition: Musée du Louvre, Paris, 12 mars-17 juin 1991), p. 100-105.

Sanctus, Dominus Deus Sabaoth (Is 6,3). Le tympan de Moissac, en juxtaposant le Tétramorphe et les Séraphins, développe exactement le même thème.

Enfin, dernier exemple: sans qu'il soit possible de démontrer un lien ni avec Moissac, ni avec l'exégèse médiévale, il est curieux de constater que, plus de deux siècles avant la construction du tympan de Moissac, le Midrash avait fait une telle synthèse théologique. Cet ouvrage majeur de la spiritualité juive établit une relation entre la vision du Tétramorphe d'Ezéchiel (1,4-12) et la vision des deux Séraphins d'Isaïe (6,1-3). Le chapitre IV du "Pirkei de-Rabbi Eliezer", oeuvre haggadique de la première moitié du VIIIe siècle,[1] sur la création du deuxième jour, contient une description du Trône de Gloire de Dieu, Trône dont les quatre pieds sont les quatre Etres Vivants, et qui est flanqué par deux anges disant "Saint, Saint, Saint, le Dieu des Armées, toute la terre est remplie de sa gloire".[2] L'idée d'une synthèse théologique du Tétramorphe et des deux Séraphins n'est donc point une nouveauté moissagaise, ni même chrétienne.

En principe – mais il y a des exceptions[3]– les Séraphins se distinguent des anges "ordinaires" par le nombre de leurs ailes: deux pour les anges, six pour les Séraphins, conformément au texte d'Isaïe. Le nombre de six ailes ne doit pas être pris à la lettre, le sculpteur étant limité par les possibilités du trait et les contingences de l'espace disponible. Le tympan de Perrecy-les-Forges (Saône-et-Loire), réalisé vers 1150, montre un "Christ" entre deux Séraphins à six ailes. Ici, pas de doute, il s'agit d'une référence directe à la vision d'Isaïe. Au portail sud de Notre-Dame du Port à Clermont, pour donner un dernier exemple, deux Séraphins hexaptéryges encadrent le Tétramorphe et le Siégeant. Si à Charlieu les deux anges ne possèdent que deux ailes, ils sont tout de même formellement identifiés par l'inscription SERAPHIN STABANT (Is 6,2), ce qui prouve que le nombre d'ailes n'est pas à prendre "à la lettre". Sur le tympan de Moissac, l'ange de gauche porte cinq ailes visibles, deux devant et deux derrière; celui de droite porte cinq, peut-être même six ailes visibles, deux devant et trois ou quatre derrière.

Un tympan représentant Dieu dans une mandorle, entouré des Quatre Vivants et des deux Séraphins, ornait également le portail de l'abbatiale de Cluny. Ce portail fut dynamité le 8 mai 1810! Nous possédons probablement sa réplique à Semur-en-Brionnais, lieu de naissance de saint Hugues, abbé de Cluny de 1049 à 1109, où fut construit au XIIe siècle un "Cluny en miniature".[4] Les deux anges de Semur sont de toute évidence des Séraphins. Ils ont six ailes, deux devant, couvrant presque tout le corps, les pointes de deux autres ailes apparaissant derrière leurs corps, et deux ailes dirigées vers le haut. L'intention du sculpteur est claire: il fait référence à Isaïe 6,1-3.

Enfin, un monument roman certes non-clunisien, mais contemporain et proche de Moissac, donne la même iconographie, confirmée en plus par l'épigraphie. Il s'agit des célèbres bas-reliefs du déambulatoire de Saint-Sernin de Toulouse, dont celui du milieu représente la Majestas Domini, entourée du Tétramorphe; le bas-relief est accosté de deux bas-reliefs représentant des anges. La représentation de l'ange placé à droite, donc à gauche de l'observateur, porte l'inscription (hexamétrique!): AD DEXTRAM PATRIS CHERUBIN STAT CUNCTIPOTENTIS ('le Chérubin se tient à la droite du Père Tout-Puissant'). L'ange tient un phylactère portant l'inscription: ET CLAMANT SANCTUS SANCTUS SANCTUS ('et ils s'exclament: saint, saint, saint'). Le bas-relief de l'ange placé à gauche, donc à droite de l'observateur, porte l'inscription (également hexamétrique!): POSSIDET INDE SACRAM SERAFIN SINE FINE SINISTRAM ('le Séraphin tient donc sans fin le saint côté gauche'). L'ange tient un phylactère portant la même inscription: ET CLAMANT SANCTUS SANCTUS SANCTUS. Encore une fois, il s'agit d'une référence on ne peut plus directe à Isaïe 6,1-3, même si les phrases des inscriptions sont hexamétriques et non bibliques.

Les deux phylactères

[1] Encyclopaedia Judaica, t. 13, col. 558-560, art. Pirke de-Rabbi Eliezer.

[2] Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis* (München 1926), p. 799-800; Gerald Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great* (New York 1981[4]), p. 20-26.

[3] Voir par exemple le Beatus de Morgan (milieu Xe siècle): New York, Pierpont Morgan Library, M. 644, f. 87r, où des anges expressément identifiés comme CERUBIN et SERAFIN ne portent que deux ailes. – Dans le cloître de Moissac, un chapiteau de la galerie nord montre un SERAPHIN et un CHERUBIN, porteurs de deux ailes.

[4] Kenneth J. Conant, *Five old prints of the Abbey Church of Cluny*, in: Speculum 3 (1928), p. 401-404, + 9 fig.

Le tympan de Moissac, synthèse de la vision de l'Apocalypse de Jean et de la vision d'Isaïe, n'est pas la simple copie d'un modèle iconographique. Moissac ajoute des éléments propres, poursuit et approfondit la réflexion théologique. L'originalité de notre tympan réside dans le fait que les deux Séraphins portent des phylactères, l'un enroulé et fermé, l'autre déroulé et ouvert. Noureddine Mézoughi indique qu'il s'agit d'un hapax dans l'iconographie apocalyptique et séraphique.[1] Les deux Séraphins ainsi représentés sont les symboles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette interprétation n'est pas une nouveauté moissagaise. Comme le remarque L. Réau, qui y consacre tout un chapitre,[2] *"l'idée d'une concordance entre les deux Testaments, entre le règne de la Grâce et le règne de la Loi obsède la pensée religieuse du Moyen-âge"*.[3] Tout le Moyen Age connaissait ces idées par les textes patristiques, textes que les moines de Moissac possédaient. L'explication figure d'abord chez saint Jérôme († 420), qui écrit dans son Commentaire sur Isaïe, que l'abbaye de Moissac possédait: *"Certains Latins considèrent les deux Séraphins comme l'Ancien et le Nouveau Testament"*.[4] A la suite de Jérôme, saint Grégoire (v. 540-604) applique cette exégèse aux Chérubins[5] et l'imposera à toute la tradition patristique latine.[6] Isidore de Séville (545-636) y revient à plusieurs reprises, entre autres dans ses Etymologies, véritable encyclopédie qui contenait toute la science de son temps et dont Moissac possédait un exemplaire: *"Puisqu'il est question de deux Séraphins, ils signifient symboliquement l'Ancien et le Nouveau Testament"*.[7] Ailleurs il écrit: *"Isaïe considère les deux Séraphins comme le symbole des deux Testaments"*.[8] Dans son traité liturgique De ecclesiasticis officiis, parlant du chant alterné des antiennes qu'il rattache symboliquement aux deux Séraphins, Isidore écrit: *"les Grecs furent les premiers à composer des antiennes pour deux choeurs chantant en alternance, qui comme les deux Séraphins et les deux Testaments s'adressent l'un à l'autre"*.[9] Enfin, Rupert de Deutz (1076-1129), contemporain de la construction du cloître et du tympan, auteur dont l'abbaye de Moissac ne possédait peut-être pas les écrits, mais que l'on peut citer comme un témoin éminent de son temps, estime, dans le court traité qu'il consacre à la Trinité dans son Liber de divinis officiis: *"C'est à juste titre que dans le livre d'Isaïe on explique les deux Séraphins comme les deux Testaments, qui chantent d'une voix harmonieuse l'un à l'autre: « Saint, Saint, Saint, le Seigneur Dieu Sabaoth », puisque la gloire de la Trinité, qui est révélée dans le Nouveau Testament, l'Ancien aussi en atteste l'accord"*.[10] Puis, dans son Commentaire sur Isaïe il souligne que les Séraphins se parlent l'un à l'autre, sont en dialogue, et cela prouve, dit Rupert, une foi concordante et un mutuel accord des textes de l'Ecriture.[11] Pour ces commentateurs, les deux Séraphins d'Isaïe 6,1-3 symbolisent les deux Testaments dans leur caractère complémentaire.

En même temps, nos auteurs insistent, nous l'avons vu, sur le caractère trinitaire du chant des Séraphins. Isidore de Séville, dans ses Etymologies que l'abbaye de Moissac possédait, écrit: *"En chantant l'un à l'autre le triple Sanctus, ils nous désignent le mystère de la Trinité en une seule Divinité"*.[12]

Les commentaires des pères nous offrent ainsi deux pistes exégétiques parallèles:

- 1. les deux Séraphins représentent l'Ancien et le Nouveau Testament;
- 2. ils acclament un Dieu trinitaire.

Rupert de Deutz le résume parfaitement: *"les livres* [de l'Ancien Testament] *comportent de nombreux témoignages de la Trinité qui se rejoignent* (conferunt) *dans l'évangile du Christ. Voilà bien pourquoi*

---

1 Noureddine Mézoughi, *Le tympan de Moissac: études d'iconographie*, in: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa n° 9 (1978), p. 194-195.
2 L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien. Tome premier. Introduction générale* (Paris 1955), c. 4: Le symbolisme typologique ou la concordance des deux Testaments, p. 192-222.
3 Ibidem, p. 200.
4 Hieronymus, Commentarius in Isaiam prophetam, lib. 3, in: Migne, PL 24, col. 95-97.
5 Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 6, § 15, in: SC 327, p. 220.
6 Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, première partie, t. 1 (Paris 1959), p. 346-348.
7 Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 7, c. 5, § 32, in: Migne, PL 82, col. 274.
8 Isidore de Séville, In libros Veteris ac Novi Testamenti, Prooemia, § 42, in: Migne, PL 83, col. 166.
9 Isidore de Séville, De ecclesiasticis officiis, lib. 1, c. 7, in: CCSL 113, p. 7.
10 Rupert de Deutz, Liber de divinis officiis, lib. 11, c. 17, in: CCCM 7, p. 391.
11 Rupert de Deutz, Commentarius in Isaiam prophetam, lib. 1, c. 28, in: Migne, PL 167, col. 1300.
12 Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 7, c. 5, § 33, in: Migne, PL 82, col. 274.

les deux Testaments sont symbolisés chez Isaïe par deux Séraphins qui chantent: Saint, Saint, Saint, le Seigneur, Dieu Sabaoth, les cieux et la terre sont pleins de Ta gloire".[1]

Les deux Séraphins du tympan portent dans leurs mains, l'un un phylactère enroulé, l'autre un phylactère déroulé. Il y a donc d'un côté un texte non lisible, non révélé, caché, de l'autre un texte révélé, qui se dévoile au vu et au su de tous. Pour qui fréquente tant soit peu les pères de l'église et l'exégèse médiévale, cette symbolique ne pose aucun problème. Il s'agit d'une allégorie de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance selon un symbolisme bien connu remontant à saint Paul, inventeur non seulement des termes même d'"Ancienne" (2 Co 3,14) et, reprenant Jérémie (31,31), de "Nouvelle Alliance" (1 Co 11,25; 2 Co 3,6), mais aussi de l'image du voile. Sur l'Ancienne Alliance, dit saint Paul, reposait un voile, mais dans la Nouvelle Alliance ce voile est enlevé, et la face de Dieu est révélée (2 Co 3,14-16). Ainsi, comme le dira plus tard l'église, dans l'Ancien Testament, livre fermé, le message christologique est présent, mais de manière voilée, dans le Nouveau Testament il est dévoilé. C'est le Nouveau Testament, grâce à l'exégèse typologique, qui permet de comprendre l'Ancien. On peut multiplier à l'envi les citations patristiques qui reprennent la symbolique paulinienne des voiles, profitant parfois des possibilités de jeux de mots à partir des participes latins velata et revelata. En voici quelques-unes, empruntées exclusivement à des ouvrages que l'abbaye de Moissac possédait. Saint Ambroise, dans son Commentaire sur Luc: "la loi c'est l'ombre, la grâce c'est la clarté"[2]; saint Grégoire le Grand: "comme nous l'avons souvent dit, ce que l'Ancien Testament a promis, le Nouveau le donne, et ce que celui-là annonce de façon cachée, celui-ci le proclame au grand jour"[3]; Léon le Grand, dans son Sermon sur la Transfiguration: "les pages de l'une l'une et de l'autre Alliance, en effet, se confirment mutuellement, et Celui que les anciens symboles ont promis sous le voile des mystères, l'éclat de Sa gloire présente le montre manifeste et certain".[4] Dès lors, le phylactère enroulé et voilé ne peut que figurer l'Ancien Testament qui contient la vérité cachée, tandis que le rouleau déroulé, ouvert, figure le Nouveau Testament, celui qui révèle l'intégralité de la vérité et qui, selon les procédés exégétiques de la typologie, permet de comprendre l'Ancien.[5]

Ainsi, le programme iconographique du tympan de Moissac a été conçu comme une réflexion théologique. Le point de jonction des visions isaïenne et johannique est le triple Sanctus: l'adoration de la Trinité. La relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament est celle de la typologie qui voit dans les événements de l'Ancien Testament des préfigurations du Nouveau. Pour le concepteur de la sculpture de Moissac, il y a une très étroite unité mystique entre l'Ancien et le Nouveau Testament. On ne peut pas comprendre l'un sans l'autre. La présence des deux anges figurant l'Ancien et le Nouveau Testament, la double inspiration de l'iconographie du tympan, vétéro-testamentaire et néo-testamentaire, nous rappelle l'absolue nécessité d'aborder l'iconographie de Moissac selon l'exégèse typologique. Seule la théologie typologique permet de faire admettre la présence, dans l'Ancien Testament, de la Sainte Trinité, théologie apparemment peu vétéro-testamentaire. Ainsi, l'Ancien et le Nouveau Testament, comme deux parties d'une même Ecriture, comme deux Séraphins se faisant face, chantent en alternance, d'une seule voix, la louange trinitaire d'Isaïe et de saint Jean.

Examinons enfin un dernier détail iconographique du tympan de Moissac: le Séraphin de gauche, au phylactère enroulé, représentant l'Ancien Testament, a les yeux dirigés sur Dieu, tandis que le regard du Séraphin de droite, au phylactère déroulé, représentant le Nouveau Testament, se détourne du tableau céleste, quitte le tympan, pour se porter sur celui qui observe la sculpture. Ce Séraphin nous regarde! Il est le seul personnage du tympan qui ne regarde pas Dieu. Pourtant, d'après le texte d'Isaïe, les deux Séraphins se parlent. On en concluera que l'Ancien Testament, se référant à Dieu, n'est compréhensible que par le Nouveau, et que le Nouveau s'adresse directement à nous.

Pour résumer cette partie consacrée aux deux anges du tympan de Moissac, nous pouvons dire qu'ils

---

[1] Rupert de Deutz, Liber de divinis officiis, lib. 11, c. 15, in: CCCM 7, p. 387.
[2] Saint Ambroise, Expositio Evangelii secundum Lucam, lib. 7, § 98, in: CCSL 14, p. 247.
[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 6, § 15, in: SC 327, p. 216-221.
[4] Léon le Grand, Sermon 38, § 4, in: SC 74, p. 18.
[5] Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, première partie, t. 1 (Paris 1959), ch. V: L'unité des deux Testaments.

représentent les deux Séraphins de la vision d'Isaïe 6,1-3, et qu'ils symbolisent, allégoriquement, l'Ancien et le Nouveau Testament, et que les deux anges acclament un Dieu trinitaire. Le concepteur du tympan de Moissac a trouvé son inspiration chez les pères de l'église et chez les auteurs du Moyen Age, dont l'abbaye de Moissac possédait les ouvrages. Le tympan est une synthèse, non pas iconographique, mais avant tout théologique.

Nous sommes en mesure, maintenant, d'apporter une réponse nette à la première question posée dans ces pages: Qui est Celui qui est assis sur le Trône? En réalisant une synthèse combinant les visions d'Isaïe et de Jean, dont les Séraphins et le Tétramorphe, dans l'opinion de l'exégèse médiévale, acclament un Dieu trinitaire, les concepteurs du cloître ont identifié Celui qui est assis sur le Trône avec la Sainte Trinité. Cet intérêt pour la Trinité ne saurait nous étonner à une époque où Cluny répand dans son ordre, puis dans toute la chrétienté, la fête de la Trinité, instaurée par Etienne, évêque de Liège,[1] malgré l'hostilité d'un pape tel qu'Alexandre II (1061-1071).[2]

Cette synthèse, que les moines de Moissac ont réalisée dans l'oeuvre sculptée du tympan, et que l'on retrouve à la même période chez un auteur comme Rupert de Deutz, la liturgie en proposera, un siècle plus tard,[3] un remarquable parallèle. C'est le répons Duo Seraphim:

> Duo Seraphim clamabant alter ad alterum: * Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus Sabaoth: * plena est omnis terra gloria ejus [d'après Is 6,2-3]. V. Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt [1 Jn 5,7]. – Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. – Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. – Plena est omnis terra gloria ejus.
>
> Deux Séraphins se criaient l'un à l'autre: Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu Sabaoth; Sa gloire remplit toute la terre. – Il y en a trois qui témoignent dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint Esprit, et ces trois sont Un. – Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu Sabaoth. – Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit. – Sa gloire remplit toute la terre.

Ce répons est un véritable hymne à la Trinité. En juxtaposant, par la méthode associative propre à la liturgie, ces deux textes, d'abord la vision d'Isaïe empruntée à l'Ancien Testament et appliquée à la Trinité, ensuite la phrase johannique appliquée également à la Trinité, empruntée, elle, au Nouveau Testament, la liturgie entend souligner leur analogie typologique. Elle réalise ainsi la même synthèse que notre tympan: le Dieu qu'adorent les Séraphins de l'Ancien Testament et les Quatre Vivants du Nouveau Testament est un Dieu trinitaire.

Mais avec ce répons, nous avons déjà dépassé la limite chronologique qu'assigne à notre étude la date de construction du tympan. La réflexion sur le symbolisme trinitaire ne s'arrête pas à Moissac. Depuis le IV[e] siècle, l'église catholique nous demande de chanter tous les jours, dans toutes les messes qui se célèbrent de par le monde, le triple *Sanctus*, le trisagion du prophète Isaïe et de saint Jean. Nous chantons ce triple *Sanctus* de la Messe, écrit Rupert de Deutz, *"avec les Séraphins et avec les Quatre Vivants"*.[4] Rupert écrit cela au moment précis où se construit le tympan de Moissac. L'aurait-il connu?

---

[1] Anselme, Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium, c. 20-21, in: MGH, SS 7, p. 200-201.
[2] De Valous, t. 1, p. 364.
[3] Encore inconnu chez les clunisiens des XI[e] et XII[e] siècles, le répons *Duo Seraphim* apparaît au XIII[e] siècle, dans des manuscrits franciscains. Les deux exemples les plus anciens sont: Rome, Vatican, Borgia 405, f. 90; Munich, Couvent des Franciscains, sans cote, f. 55. Je tiens à remercier les Bénédictins de l'abbaye Saint-Pierre de Solesmes pour ces précieux renseignements. – Dans la liturgie pontificale romaine, le répons *Duo Seraphim* n'a été introduit qu'au XIII[e] siècle: Stephen J.P. van Dijk, *The Ordinal of the papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents* (Fribourg 1975), p. 328-329 (cet auteur donne également la mélodie).
[4] Rupert de Deutz, Liber de divinis officiis, lib. 11, c. 15, in: CCCM 7, p. 387.

3

Le Paradis

Après avoir admiré le portail, le visiteur entre dans le porche. Voilà un élément architectural et iconographique qui n'a encore jamais été compris par aucun des auteurs ayant écrit sur Moissac. D'abord, on a commis l'erreur de l'appeler "narthex", terme inexact. Ensuite, on n'a pas compris, on n'a pas pu comprendre, son iconographie.

Voici d'abord une petite anthologie de quelques descriptions du "narthex", glanées chez les différents auteurs ayant écrit sur Moissac:

> – L'abbé Bouchard: "Mentionnons d'abord le grandiose porche ou narthex placé entre le portail et l'église: ses proportions colossales impressionnent, malgré leur lourdeur; d'énormes chapiteaux chargés de sujets bizarres, parmi lesquels on remarque des loups, des cerfs, des renards emportant de gigantesques oiseaux, et aussi Samson prenant un lion par la gueule et l'ouvrant en deux, supportant une voûte en pierre, remarquable par sa structure et surtout sa solidité".[1]
>
> – Anglès: "Bas, lourd et trapu, le porche est couvert d'une voûte sur croisée d'ogives d'aspect archaïque, dont les arcs, très larges et très épais, de profil rectangulaire, retombent sur des colonnes placées dans les angles. [...] Les chapiteaux d'un style assez fruste mais énergique, sont décorés de motifs végétaux ou d'animaux; un seul est historié, il représente la lutte de Samson contre le lion de Thamnata".[2]
>
> – Momméja: "Les chapiteaux sont assez sobrement décorés de motifs végétaux, de sujets de fabliaux, etc. Le style de ce décor un peu fruste s'harmonise avec la sévère grandeur de cet ensemble architectural".[3]
>
> – Chagnolleau: "Entrons sous le porche qui est le rez-de-chaussée de la tour. La voûte est intéressante, car c'est une copie des voûtes d'ogives du Nord; imitation médiocre certes, et qui indique l'inexpérience, mais copie des plus anciennes [...]. Les chapiteaux sont ornés d'une flore irréelle, de lions entrecroisés d'influence orientale, d'une scène historiée fort répandue: Samson et le lion".[4]
>
> – Mlle Vidal dans le Quercy Roman: "Le narthex, salle importante de dimensions inusitées, ouvre largement ses arcades soutenues par de robustes doubleaux contre la muraille de renforcement extérieur qui l'enroba au cours d'une seconde campagne de travaux. Sa voûte massive repose sur cette archaïque et puissante croisée si connue, antérieure et sans lien avec les croisées gothiques de Morienval ou de Saint Denis. Il semble qu'elle apparaisse non comme un élément systématique à rattacher à quelque autre manifestation, mais plutôt comme une création empirique conçue pour les besoins de la cause par le maître d'oeuvre moissagais; sa raison d'être unique étant cette énorme voûte à supporter. Cas sans précédent assurément à telle date dans l'architecture occidentale. [...]
>
> Un ressaut ployé en ressort sous un dé piriforme matérialise l'équilibre des forces en jeu et rythme à son élan la décoration. Ce sont des crosses végétales surmontées en angle de têtes de cerf; des ronces en réseau stylisé chargées de mûres; de merveilleux feuillages touffus; des renards et des loups enlevant des oies ou des brebis, d'une excellente authenticité; des lions faméliques tendus avec une telle intensité qu'ils semblent faire fusionner leurs têtes en une gueule unique féroce. Rarement dans l'art roman, animaux plus dépouillés de matière charnelle réduite ainsi à la seule vigueur du nerf, conducteur de l'esprit. C'est encore lui qui règne sur le superbe morceau à l'entrée du sanctuaire: ce héros, Samson... Gilgamesh... écartelant avec le sourire du triomphe un lion qui s'abandonne en une courbe d'une plénitude parfaite, dont un magnifique

---

[1] J.-M. Bouchard, *Monographie de l'église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 10.
[2] Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 15-16.
[3] ADTG, ms 225 (fonds Momméja) n° 232.
[4] Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 28-29.

bouillonné de tissu contrebalance le mouvement. L'art grec n'a sans doute pas mieux évoqué, à la frise athénienne du trésor de Delphes, Thésée domptant le taureau de Marathon, symbole aussi de la victoire de l'esprit.

Les colonnes se terminent par des bases aux tores rapprochés (l'inférieur débordant) reposant sur des socles dont trois conservent une partie de leur décoration d'origine: lions rampants à tête unique; démon écrasé aux membres tordus; serpent repliés. Décor certainement symbolique, mais très incomplet et corrodé."[1]

– Durliat: "Le rez-de-chaussée, couvert d'une grande voûte appareillée reposant sur deux robustes arcs diagonaux de section carrée, s'ouvrait en direction du nord et du sud par des arcs légèrement brisés à la clef. Le côté occidental et le côté oriental étaient percés de deux portails donnant l'un sur l'extérieur, l'autre dans l'église, tous les deux dépourvus de sculptures. Par contre, les colonnes trapues qui reçoivent les retombées des ogives et les deux arcs doublant au nord et au sud les formerets ont leurs chapiteaux ornés de motifs végétaux ou zoomorphes d'une grande vigueur d'exécution: feuillages, rameaux stylisés, corps de lions et lionnes réunis deux à deux en une seule tête, ou entrecroisés, ou encore lions enlevant des proies, et enfin Samson terrassant le lion, dont le thème est reproduit à deux reprises. Le style, différent de celui du cloître, annonce les chefs-d'oeuvre du portail".[2]

– Scellès: "[...] le vaste porche qui précède la nef de l'église. La voûte est portée par deux puissants arcs diagonaux. Le décor se limite presque exclusivement aux grands chapiteaux qui surmontent les demi-colonnes massives: têtes de cerfs au-dessus d'une couronne de crosettes, tiges entrelacées portant de gros fruits grenus, gueules crachant des palmettes, couples de loups et de louves emportant des agneaux... On reconnaît dans la très belle sculpture de Samson terrassant le lion le style du maître du portail".[3]

Ces citations, que l'on pourrait encore multiplier, montrent que leurs auteurs n'ont pas compris l'iconographie du porche. La demi-phrase "décor certainement symbolique" du Quercy Roman suffit à démontrer l'ignorance de son auteur. De tous les auteurs qui ont écrit sur Moissac, Lagrèze-Fossat est le seul à avoir tenté une herméneutique des chapiteaux du dit "narthex".[4] Si, à mon avis, son explication n'est pas exacte, parce qu'il n'a pas compris la fonction symbolique et théologique du porche, que nous développerons ci-dessous, du moins a-t-il compris que cette iconographie devait obligatoirement posséder une signification. Tous les autres auteurs ont courageusement contourné la question qui pourtant se pose à tout visiteur: que signifient donc ces chapiteaux si déroutants au premier abord? Seul l'abbé Pardiac a frôlé la solution: "le porche [...] est plus communément désigné sous le nom de parvis, nom dérivé de paradisus, paradis, à cause de la magnificence avec laquelle on décorait les portiques, dont la plupart des anciennes églises étaient précédées".[5] Mais en utilisant le nom de parvis, Pardiac ne semble pas penser à ce que nous appelons aujourd'hui le "narthex", puisqu'il le distingue du "narthex ou second vestibule", objet de son chapitre VII.[6]

En effet, il me semble que la clé de l'iconographie se trouve dans la dénomination même de ce rez-de-chaussée du clocher-porche.

Première constatation, le terme de "narthex", aujourd'hui consacré par l'usage, nous conduit sur une fausse piste. Le terme de narthex donné au rez-de-chaussée du clocher-porche de Moissac, terme savant du XIXe siècle, est totalement erroné, car le porche de Moissac n'est pas un narthex antique ou paléochrétien, c'est-à-dire un endroit où se rassemblaient les catéchumènes. Comme chacun sait, le catéchuménat n'existait plus au Moyen Age. Construire une salle qui leur aurait été destiné n'avait donc aucun sens. Déjà, Viollet-le-Duc proposait de remplacer le terme de narthex, inexact à son avis, car n'étant plus utilisé au Moyen Age, par celui de porche.[7]

---

[1] Marguerite Vidal, *Visite de l'église*, in: Quercy Roman, p. 105.
[2] Marcel Durliat, *L'abbaye de Moissac* (Rennes 1985), p. 24-26.
[3] Maurice Scellès, *Visiter l'abbaye de Moissac* ([Bordeaux] 1996), p. 22.
[4] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 172-175.
[5] J.B. Pardiac, *Etudes archéologiques jointes à la description du portail de l'église Saint-Pierre de Moissac*, t. 1 (Paris-Bordeaux 1859), p. 236-237.
[6] Ibidem, p. 272-287.
[7] E. Violet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, t. 6 (Paris 1875), p. 411-412.

Constater que le terme est impropre ne suffit pas. Encore faut-il rechercher sa dénomination d'origine du Moyen Age. Sur ce point, les sources proprement moissagaises antérieures au XVII[e] siècle nous abandonnent. Léon Godefroy, qui visita l'abbaye le 29 août 1644, ne savait pas bien quel terme utiliser. Il parlait d'un espace voûté: un "espace vouté et séparé de l'église par l'espaisseur d'une muraille, dans laquelle y a un grand portail pour entrer tout de plain pied dans icelle".[1] Par contre, les experts, qui visitaient l'abbaye en 1669, parlaient très correctement d'un parvis: "Et estans entrés au parvis qui est entre les deux grandes portes de ladite Esglise ..".[2]; "le parvis qui est au dessous du Clocher l'aurions trouvé estre de grandeur de quarante neuf cannes a tout quarre"[3]; "Estans allés audessus du parvis qui est au dessous du Clocher avons trouvé n'estre besoin de faire aucune reparation et estre en bon estat".[4] Au XVIII[e] siècle, le "narthex" s'appelait aussi le vestibule: "le vestibule qui est vis a vis de la grande porte de notre Eglise".[5] C'est là qu'en 1714 fut béni un autel autel en l'honneur de saint Julien.[6] Au début du XIX[e] siècle, J.E. Larroque, conservateur du cloître, parlait encore d'un vestibule.[7] C'est Marion, en 1852, qui introduisit le terme narthex: "vestibule intérieur ou narthex",[8] suivi par Lagrèze-Fossat qui, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, l'impose définitivement.[9]

Au Moyen Age, le porche d'une église ne s'appelait jamais narthex, mais "porche", atrium, "galilée", ou "paradis" (paradisus). Les termes ne sont pas toujours clairs. La Disciplina Farfensis utilise le terme de galilea, qui ne se confond pas avec l'atrium, l'endroit où se tenaient les laïcs pour ne pas gêner les processions.[10] La Chronique du monastère du Mont-Cassin précise que l'atrium de l'église nouvellement construite dans l'île Tremiti et consacrée en 1071, est appelé paradis, selon la coutume romaine.[11] Le paradis est à l'origine un emplacement entouré de murs bas, qui se trouvait devant la basilique Saint-Pierre de Rome. Pour Viollet-le-Duc, le parvis est "un espace enclos, souvent relevé au-dessus du sol environnant, une sorte de plate-forme qui précède la façade de quelques églises françaises".[12] La basilique de Saint-Sauveur-et-Saint-Riquier à Centula,[13] du IX[e] siècle, possédait un parvis appelé paradisus.[14] L'église abbatiale de Saint-Benoît-sur-Loire (Fleury) possédait probablement un paradis: une cour à ciel ouvert, non-couverte, située entre l'église et la tour ouest.[15] Le terme de "paradis" s'applique également au cimetière qui entoure le parvis.[16] L'église Saint-Martin du Mont-Cassin, consacrée le 18 novembre 1090, possédait un "paradis" où se faisaient des inhumations.[17] Dans certaines églises, la porte y conduisant s'appelait la "porte du paradis".[18] Nous verrons ci-dessous l'importance dogmatique du thème cimitérial. Par extension, le terme finit par s'appliquer à tout porche ou atrium. Le terme passe donc du parvis extérieur à la salle du rez-de-chaussée à l'intérieur. L'étymologie du mot français parvis vient directement du mot "paradis", dans son acception architecturale.[19] L'église romane de Saint-Jacques de Compostelle possédait un

---

1 *Voyages de Léon Godefroy en Gascogne, Bigorre et Béarn (1644-1646)*, publiés et annotés par Louis Batcave, in: Etudes historiques et religieuses du diocèse de Bayonne 8 (1899), p. 72.
2 ADTG, G 581, f. 180.
3 ADTG, G 581, f. 221.
4 ADTG, G 581, f. 238-239.
5 AM Moissac, JJ 3, f. 193r.
6 Ibidem, f. 191-193v.
7 AM Moissac, JJ 7: Notice historique et archéologique sur l'ancienne Eglise de Saint Pierre [..], par J.E. Larroque, conservateur du cloître de Moissac.
8 Jules Marion, *Notes d'un voyage archéologique dans le sud-ouest de la France* (Paris 1852), p. 110.
9 A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 168.
10 Disciplina Farfensis, lib. 2, c. 1, in: Migne, PL 150, col. 1250.
11 Chronica monasterii Casinensis, auctore Leone, lib. 3, c. 26, in: MGH, SS 7, p. 718: "fecit et atrium ante ecclesiam, quod nos Romana consuetudine paradysum vocitamus".
12 E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI[e] au XVI[e] siècle*, t. 7 (Paris 1875), p. 50-55.
13 Saint-Riquier (Somme, arr. Abbeville, canton Ailly-le-Haut-Clocher).
14 DACL, t. 14-2, col. 2446-2447, art. Riquier (Saint) (H. Leclercq).
15 Dom Jean-Marie Berland, *La tour-porche de l'abbatiale de Saint-Benoît-sur-Loire. Problèmes nouveaux,* in: Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais, n° 66 (1984), p. 20 (plan), et 32.
16 Albert Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi* (Turnhout 1975), s.v. paradisus; J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexikon minus* (Leiden 1976), s.v. Paradisus.
17 Chronica monasterii Casinensis, Continuatio, auctore Petro Diacono, lib. 3, c. 8, in: MGH, SS 7, p. 763.
18 E.J. Haslinghuis, *Bouwkundige termen. Verklarend woordenboek der westerse architectuurgeschiedenis* (Utrecht-Antwerpen 1986), art. Paradijs.
19 Melchior de Vogüé, Jean Neufville, *Glossaire de termes techniques* (La-Pierre-Qui-Viré 1971[2]), s.v. galilée, parvis;

Paradisus, dans le sens de 'parvis'.[1] A Tournus et en Bourgogne, la fonction de la "galilée" est de permettre l'entrée au Paradis.[2]

Le lecteur attentif aura déjà compris. Le "narthex" moissagais est en réalité un parvis, un paradis, et son iconographie est une iconographie de paradis! Les moines se sont inspirés pour le choix de l'iconographie du "narthex" de sa dénomination de paradisus. Ils ont représenté sur les chapiteaux le Paradis, le jardin d'Eden, le Jardin des Délices, selon une iconographie paradisiaque classique avec son foisonnement floral et fruitier, et ses animaux sauvages vivant en harmonie avec la Création. On y représente fréquemment des animaux sauvages, car au Paradis, l'homme possédait la maîtrise sur les animaux (Gn 2,19).[3] L'art paléo-chrétien représente le Paradis comme un "jardin fleuri, embaumé de parfums, avec des eaux, des gazons, des oiseaux et surtout des arbres chargés de fleurs éclatantes et de fruits savoureux".[4]

Etudions maintenant de plus près l'iconographie paradisiaque du "narthex"-porche de Moissac, puis les conceptions théologiques des Pères de l'église et des auteurs du Moyen Age sur le Paradis. Les chapiteaux et les socles des piliers du porche offrent les représentations suivantes:

Côté sud:
1. Ce chapiteau montre un thème créationnel, combinant le règne animal et le règne végétal: des têtes de cerf sortent de végétaux. La comparaison avec le chapiteau du Sacrifice d'Isaac [58] prouve qu'il s'agit de buissons ou de rochers ou de cailloux. Le cerf figure fréquemment dans l'iconographie paradisiaque. Par un de ces détours exégétiques dont la patristique a le secret, on appliquait le début du psaume 42[41] ("comme languit un cerf après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu") aux quatre Fleuves du Paradis. L'iconographie du Paradis montre souvent des cerfs se désaltérant aux Quatre Fleuves du Paradis.[5]
2. Le deuxième chapiteau montre quatre lions. De leurs gueules ouvertes sortent trois feuilles de neuf lobes; de la feuille centrale sortent à leur tour quatre feuilles, deux par deux. Nouvelle combinaison du règne végétal et du règne animal.
3. Ce chapiteau offre les corps de deux fois deux lions s'unissant en une seule tête. Ces lions ressemblent comme des frères à leurs congénères du trumeau et du tympan.
4. Le quatrième chapiteau montre deux renards tenant entre leurs dents chacun deux oies.

LexMA, t. 1, s.v. Atrium.
[1] Jeanne Vielliard, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle* (Mâcon 1950), p. 96-97: ch. 9, [6], De Paradiso urbis.
[2] Kristina Krüger, *Tournus et la fonction des galilées en Bourgogne,* in : Christian Sapin (éd.), Avant-nefs & espaces d'accueil dans l'église entre le IVe et le XIIe siècle. Actes du colloque international du CNRS, Auxerre, 17-20 juin 1999 (Paris 2002), p. 414-423.
[3] Sur le Paradis, voir les articles dans: DACL, t. 13, col. 1578-1615, art. Paradis (H. Leclercq); Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, t. 12,1, col. 187-197, art. Paradis (Pierre Miquel).
[4] DACL, t. 13, col. 1581 (H. Leclercq).
[5] Exemple dans: Gérard de Champeaux, Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 228, fig. 96.

Côté nord:
5. L'homme ouvrant la gueule d'un lion est un thème iconographique très courant. Il figure également sur un chapiteau du cloître, sous la forme de Samson terrassant le Lion [20], à moins qu'il ne s'agisse de David (1 Samuel 17,34-36), que dans une bible de Cîteaux du XIIe siècle, nous voyons occupé à la même besogne.[1] L'image figure encore sur un reliquaire-monstrance appelé "Lanterne de Bégon", au trésor de Conques, dont un médaillon donne la même représentation, avec l'inscription: SIC NOSTER DAVID S[A]TANAN SVPERAVIT, "ainsi notre David l'emporta sur le diable".[2] Le chapiteau de notre narthex ne portant aucune inscription, nous ne saurons s'il s'agit de David ou de Samson. Vu la longueur des cheveux du personnage, c'est Samson qui doit avoir la préférence. Peu importe, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, c'est un symbole de la lutte, nécessaire à la victoire du Bien sur le Mal. Samson est le symbole de la victoire du Christ sur le Diable, et de l'homme sur le Mal.[3]
6. Le sixième chapiteau représente deux buissons portant des fruits en quantité, dont les branches s'entrelacent, de sorte qu'on a l'impression qu'il s'agit d'un seul et unique buisson. Les fruits sont difficiles à classer: ils ressemblent à des oranges. Selon Momméja, il s'agit de "bigarades, dont les Croisés avaient récemment importé la culture en Languedoc".[4] Mais la véritable signification de ces fruits est paradisiaque. Ce sont en effet exactement les mêmes fruits qui sont représentés sur la frise du bas-côté gauche du portail, où l'on voit un ange emporter l'âme du pauvre Lazare dans le sein d'Abraham (Lc 16,22). Le sculpteur, en mettant ces fruits en rapport avec le passage de l'âme du défunt dans la béatitude céleste, indique qu'il s'agit bel et bien du Paradis. Ce sont donc des "fruits de paradis". Les mêmes "fruits de paradis" figurent sur les parties anciennes du portail séparant le porche de la nef de l'église, qui est donc une véritable "porte de paradis".
7. Têtes d'animaux aux langues pendantes, au-dessus d'un décor feuillu, difficile à déterminer.
8. Deux couples de deux loups, l'un mâle, l'autre femelle, dont les corps se réunissent en une seule tête, chaque tête tenant dans la gueule un louveteau, l'un mâle, l'autre femelle.

Les socles des piliers du porche offrent une iconographie fort dégradée. Sur le socle du pilier 1, on reconnaît Jonas sortant nu du ventre de la baleine, thème sotériologique très courant au Moyen Age.[5] Sur le socle [1], Lagrèze-Fossat reconnaissait "un animal marin dont le corps terminé en fuseau porte une tête relativement énorme, et dont les larges mâchoires munies de puissantes dents retiennent encore accrochés les pieds et une partie des jambes de Jonas. [...] Trois animaux de la même espèce [..] avaient été sculptés sur le socle n° 7" [notre n° 3].[6] Le socle du n° 8 [notre n° 4] "représente Satan sous la forme habituelle du serpent".[7] Le thème de l'iconographie des socles, pour autant que celle-ci soit encore lisible, semble bien être sotériologique: ses représentations racontent la victoire sur le Satan.

On ne comprendra jamais l'iconographie du Paradis si on ignore les conceptions théologiques de la patristique sur le Paradis Terrestre et le Paradis Céleste. Prenons à témoin un texte fondamental, le De Genesi ad litteram de saint Augustin, que les moines de Moissac, selon toute probabilité, possédaient dans leur bibliothèque.[8] Selon saint Augustin, la théologie de l'époque connaissait trois conceptions sur le Paradis, une conception purement littérale ou matérielle, une conception spirituelle, et une conception réunissant les deux points de vue; saint Augustin précise que personnellement il adhère à la troisième. En effet, si l'on fait du récit du Paradis une lecture purement figurée (figurate), ne court-on pas le risque de devoir lire toute l'Ecriture comme un récit figuré? Une telle exégèse est inadmissible, car la plupart des livres bibliques sont historiques, et sont à lire d'abord au sens littéral

---

1 Manuscrit de la Bibliothèque Municipale de Dijon, Bible de Cîteaux, XIIe siècle, scènes de la vie de David. Photo dans: Raymond Oursel, *Evocation de la Chrétienté romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1968), pl. 69.
2 Catalogue de l'exposition *De Toulouse à Tripoli. La puissance toulousaine au XIIe siècle (1080-1208)*, n° 409, p. 286-287.
3 Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band 4 (Freiburg 1972), art. Samson (W.A. Bulst).
4 ADTG, ms 225 (Fonds Momméja), n° 238, f. 78 sqq.
5 C'est une iconographie habituelle: cf. J.H. Oliver, *Gothic manuscript Illumination in the diocese of Liege (c. 1250-c. 1330)*, t. 2 (Louvain 1988), plates 79-82.
6 A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 170.
7 Ibidem, p. 172.
8 Dufour 1981, p. 217.

(proprie). Le sens figuré n'est acceptable que quand le sens littéral est inadéquat.[1] Le Paradis est donc une réalité bien concrète. Plus loin, saint Augustin se pose la question du séjour, corporel ou spirituel, des âmes après la mort. La question n'est pas tranchée, et, ajoute-t-il, "je n'entends pas disputer une question aussi importante".[2] Enfin, saint Augustin aborde les écrits de saint Paul sur l'homme ravi au troisième ciel, puis au Paradis, ce qui prouve que le Paradis est le plus haut degré d'élévation pour les âmes montées au ciel: "Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans, – était-ce dans le corps? je ne sais. Etait-ce hors du corps? je ne sais, Dieu le sait – cet homme-là fut enlevé jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme – était-ce dans le corps? était-ce sans le corps? je ne sais, Dieu le sait Ä, cet homme fut enlevé jusqu'au Paradis et entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire" (2 Co 12,2-4).[3] Le séjour de l'âme après la mort, avec ou sans le corps, est le Paradis, "lieu planté de verdure". Mais le Paradis est aussi, ajoute saint Augustin, l'Eglise, car il est écrit dans l'Ecclésiastique: "La crainte du Seigneur est un Paradis de bénédiction" (Sir 40,27[28]). Enfin, le Paradis est représenté comme le sein d'Abraham,[4] et c'est en ce sens, nous l'avons vu, qu'a dû le comprendre le sculpteur de Moissac, qui intégrait des "fruits de paradis" dans le décor de la scène de la montée de Lazare dans le sein d'Abraham.

L'enseignement patristique sur le Paradis, lieu concret ou symbole spirituel, séjour concret ou imagé des morts, n'est pas clairement fixé et encore moins systématisé. Le contraire eut étonné. On peut toutefois dégager quelques grandes lignes que l'on rencontre tout au long de l'ère patristique. Pour les Pères de l'église, et par conséquent pour les moines de Moissac, le Paradis avait une double signification, protologique et eschatologique:

– Lecture protologique. Le Paradis est d'abord le Paradis Terrestre, le Jardin d'Eden, le Jardin des Délices, entouré d'un mur, planté par Dieu, décrit dans le livre de la Genèse (Gn 2,8-15). Les moines de Moissac lisaient chez Isidore de Séville, qu'ils possédaient, que le Paradis est "un lieu situé en Orient, dont le nom traduit du grec en latin signifie 'jardin'; en hébreu, on dit Eden, ce qui dans notre langue se traduit par 'délices'. Les deux ensemble font 'jardin des délices'. Ce lieu est planté de toutes sortes de végétaux et d'arbres fruitiers, dont l'Arbre de Vie. Il n'y règne aucune froidure, mais un perpétuel printemps tempéré".[5]

– Lecture eschatologique. La porte du Paradis Perdu, fermée par la faute de l'homme, a été rouverte par le Christ. Grégoire le Grand l'écrit dans ses Moralia in Job, que les moines de Moissac possédaient: "L'homme, qui est tombé par sa propre faute, n'aurait pas pu, par sa propre force, revenir au repos du Paradis, si n'était pas venu Celui qui, par le mystère de son Incarnation nous a ouvert l'accès au Paradis".[6] Grégoire le Grand parle d'un "enfer inférieur", où se trouvent les âmes mauvaises, objet de punition, et d'un "monde supérieur", où les justes trouvent le repos. Ce monde de bonheur est accessible par la porte du Paradis, porte fermée depuis la faute du premier homme et ouverte par le Christ; c'est dans le Paradis que l'homme jouira du repos.[7] Pour la théologie patristique, patristique, ce Paradis est Céleste. Suite à des précédents dans l'apocalyptique juive,[8] certains textes du Nouveau Testament (dont les occurences du mot paradisus), considèrent le Paradis comme le lieu où les Justes demeurent après leur mort, le lieu intermédiaire où les âmes attendent la résurrection, l'antichambre du ciel où les âmes des défunts attendent d'accéder au ciel.[9] Jésus lui-même, répondant au "Bon Larron": "aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis" (Lc 23,43), présente le Paradis comme le lieu d'attente des morts. "Au vainqueur", écrit saint Jean dans l'Apocalypse, "je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu" (Ap 2,7). On citait enfin l'expérience mystique de l'apôtre Paul, qui fut ravi au troisième ciel, "enlevé jusqu'au paradis", où il entendit "des choses inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire" (2 Co 12,1-5).

La doctrine du Paradis, lieu d'attente des Justes traverse tout le Moyen Age, non pas comme une

[1] Saint Augustin, De Genesi ad litteram, lib. 8, c. 1, in: Migne, PL 34, col. 371-373.
[2] Ibidem, c. 5, § 9, col. 376.
[3] Ibidem, lib. 12, col. 453-486.
[4] Ibidem, lib. 12, c. 34, § 65, in: Migne, PL 34, col. 482.
[5] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 14, c. 3, § 2, in: Migne, PL 82, col. 496.
[6] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 12, c. 9, in: Migne, PL 75, col. 992.
[7] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 12, c. 9, § 13, in: Migne, PL 76, col. 992-993.
[8] Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band 4 (München 1928), p. 1118-1165.
[9] Jean Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices* (Paris 1992), chap. II, p. 37-57; LThK, art. Paradies, II,4 (P. Hoffmann).

doctrine claire et systématisée, mais comme une idée symbolique vague, peu précise, possédant, d'un Père à l'autre, des contradictions et de nombreuses imprécisions. On la trouve exprimée au Concile de Pergame, en 152: "l'âme jouit de l'habitation du Paradis, jusqu'à ce qu'elle reçoive son corps incorruptible".[1] Selon Tertullien, les âmes des martyrs sont accueillies directement au Paradis, sans avoir à attendre aux enfers le Jour du Seigneur.[2] On trouve la même idée chez plusieurs Pères de l'église dont l'abbaye de Moissac possédait les écrits. Grégoire le Grand, par exemple, parle dans ses Moralia d'un paradis "intermédiaire", destiné à accueillir les âmes des morts.[3]

La conception du Paradis comme lieu de la béatitude céleste, réservé aux élus, était très vivante au XII[e] siècle, en milieu monastique. En témoignent les visions d'un novice cistercien, visions attribuées parfois (à tort) à Pierre le Vénérable, très connues au Moyen Age, reprises entre autres dans l'oeuvre d'Hélinand de Froidmont et dans le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais: la Vision de Gunthelm. Cette vision a été rédigée vers le milieu du XII[e] siècle, donc peu de temps après la construction du porche moissagais. Le récit le plus long parle de la visite de notre novice cistercien, sous la conduite de l'archange Raphaël, au Paradis et en Enfer. Ce texte est intéressant à plus d'un titre. Le Purgatoire n'est pas encore inventé, la mentalité est encore parfaitement dualiste. La béatitude céleste, réservée aux âmes des justes après leur mort, est représentée sous la figure du Paradis, jardin des délices:

> Alors saint Raphaël, prenant le novice, le conduisit au Paradis. Comme ils s'approchaient, le novice, élevant les yeux, vit comme les murs dorés d'une ville, très brillants et splendides, et une porte d'une ineffable beauté, et construite avec un art admirable, entièrement décorée de pierres précieuses et de perles. Il fut saisi d'admiration. L'ange lui dit: « Pourquoi es-tu surpris? La porte », dit-il, « fait la porte ». Et l'accompagnant à l'intérieur, il lui montra l'agrément du Paradis: la variété des plantes, la diversité des arbres, le chant des oiseaux, la couleur des diverses fleurs, l'abondance des fleurs, la senteur des espèces, et l'abondance de la vivifiante douceur de tous les liquides.[4]

Au XIII[e] et au XIV[e] siècle, des sources aussi différentes que la "Chanson de la Croisade Albigeoise" et la "Chronique des Abbés de Moissac" d'Aymeric de Peyrac parlent du Paradis comme le lieu de béatitude des Justes.[5] Au XIV[e] siècle encore, lors de la célèbre discussion dogmatique autour de la prise de position du pape cadurcien Jean XXII (1316-1334) (Jacques Duèse) sur la visio beatifica,[6] les les textes montrent que le "Paradis Céleste" existe toujours, et qu'on l'identifie au Ciel ou au Royaume des Cieux.[7]

L'image du Paradis comme le lieu de béatitude, où les âmes des justes attendent le Dernier Jugement, est véhiculée durant les siècles et jusqu'à nos jours, dans les textes de la liturgie des défunts. Cette liturgie comporte des traces très nettes des conceptions situant au Paradis le lieu d'accueil des âmes après la mort. Les anges conduisent les âmes soit dans le sein d'Abraham (oraison de l'absoute, Subvenite, In Paradisum), soit au Paradis (oraison de l'absoute, In Paradisum). Le texte du In Paradisum fait expressément le lien entre le Paradis et le Pauvre Lazare: "et cum Lazaro quondam paupere æternam habeas requiem". Le relief du bas-côté gauche du portail de Moissac étatblit exactement le même lien. L'antienne In Paradisum était chanté à Cluny du temps de saint Odilon, quand on portait le corps hors de l'église, sous la sonnerie des cloches.[8] Il est chanté encore de nos jours. Dans l'oraison Deus, cui proprium est, on demande que le défunt "soit porté par les saints anges, et conduit vers la patrie du Paradis, pour qu'il ne subisse pas les peines de l'enfer, lui qui

---

[1] Mansi, t. 1, col. 669-670.

[2] Jean-Claude Fredouille, *Tertullien. De la Patience* (Paris 1984 = SC 310), p. 159-160, 251.

[3] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 12, c. 9, in: Migne, PL 75, col. 992-993.

[4] Giles Constable, *The Vision of Gunthelm and other* ***visiones*** *attributed to Peter the Venerable*, in: Revue Bénédictine 66 (1973), p. 92-114.

[5] La Chanson de la Croisade Albigeoise (Paris 1989 = Livre de Poche 4520), p. 64: "Dieus recepia las armas, si'l platz, en Paradis"; ibidem, p. 512: "iferns e paradis"; Chronique d'Aymeric de Peyrac, col. 153ra, sur saint Amand, premier abbé de Moissac: "qui gloriosus in beato collegio aggregatus est Paradisi".

[6] F.A. van Liere, *Johannes XXII en het conflict over de visio beatifica*, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 44 (1990), p. 208-222; Ludwig Ott, *Eschatologie in der Scholastik*, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV, Faszikel 7b (Freiburg 1990), p. 242-253.

[7] DS 990-991; 1000.

[8] Petrus Dinter (ed.), Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, lib. 2, n. 195.5, in: CCM, X, p. 275.

a espéré et cru en Toi, mais qu'il obtienne les joies éternelles". Une allusion particulièrement claire au Paradis et à sa flore printanière et verdoyante se trouve dans l'oraison Commendo te Omnipotenti Deo, où l'on dit: "que le Christ, Fils du Dieu vivant, t'établisse au milieu de la floraison verdoyante toujours agréable de son Paradis" (intra Paradisi sui semper amoena virentia).

Ces conceptions du Paradis comme la demeure des Justes après la mort expliquent aussi la présence d'une iconographique paradisiaque, faite d'arbres, de fleurs, d'oiseaux, de guirlandes, de cerfs,[1] que l'on découvre sur des sarcophages antiques. Pour exprimer l'espérance du Paradis Céleste, quoi de plus naturel que de représenter sur le sarcophage des scènes du Paradis? Le "Tombeau de Saint Raymond", dans la nef de l'église de Moissac, en est un exemple célèbre.[2]

Dès la fin du Moyen Age, le symbolisme du porche n'est plus compris. Assez rapidement après la construction du porche, son iconographie, l'absence d'épigraphie aidant, n'a plus été comprise. Il y a à cela une raison provenant de l'histoire dogmatique. La scolastique, proposant des définitions, des notions toujours plus claires et mieux définies, dont celles du Purgatoire,[3] escamotera définitivement le Paradis comme lieu d'attente des Justes. Jean Delumeau le constate: "Le lieu d'attente s'était rétréci en un purgatoire où l'on souffre – tout en espérant. La prairie verdoyante en bordure de la Jérusalem Céleste avait disparu".[4] La rapide incompréhension de l'iconographie clunisienne a été favorisée par l'évolution de la pensée théologique dans le sens d'une plus grande systématisation et d'une forte intellectualisation, et, par contre-coup, une incompréhension croissante du langage symbolique.

Seul restait le nom de parvis, dont les moines de Moissac continuaient, selon toute probabilité, d'appeler le vestibule du clocher-porche. Nous avons vu que le premier témoin écrit de cette dénomination n'est que du XVIIe siècle. Ce témoignage est bien tardif, mais le "parvis" du XVIIe est bien la continuation du paradisus du XIIe siècle.

Le cloître comme jardin de paradis

Le symbolisme du Paradis ne s'applique pas seulement au porche, "paradis" architectural, mais aussi au monastère et au cloître. Le cloître en particulier est un paradis en miniature. Hortus conclusus dans le sens le plus littéral du mot, vrai jardin, muni d'une fontaine ou d'une source, le cloître est le Jardin des Délices du Paradis, rempli de fleurs, de fruits merveilleux et d'arbres, d'une végétation luxuriante, de sources vivifiantes et d'animaux. Le cloître est un paradis sculpté dans la pierre, un jardin quin par la magie des chapiteaux, même en hiver, quand la végétation se repose, reste en fleurs. On sait, par exemple, que la feuille d'acanthe, si fréquente dans le cloître de Moissac, symbolise le Paradis, comme nous le voyons à Ravenne.[5] Le cloître est donc, très concrètement, ce jardin lui-même.

Citons comme témoin Honorius d'Autun, dont l'abbaye de Moissac ne possédait probablement pas les ouvrages, mais qui, contemporain du cloître, ne peut que refléter la pensée allégorisante et profondément monastique de son époque:

> Le cloître préfigure le paradis, le monastère est l'image d'un Paradis encore plus tranquille que le jardin d'Eden. La source de ce lieu de volupté, dans le monastère, est la source du baptême. L'arbre de vie du Paradis est le corps du Seigneur dans le monastère. Les différents arbres fruitiers sont les différents livres de la Sainte Ecriture. Le caractère fermé du cloître porte en soi l'image du ciel, dans lequel les justes sont séparés des pécheurs, de la même façon que dans le cloître ceux qui ont fait profession de vie religieuse sont mis à part de ceux qui sont du monde.
>
> Le monastère est une préfiguration du Paradis Céleste. La source et l'arbre de vie symbolisent le Christ, qui est la source de la vie et la nourriture des bienheureux qui vivent éternellement. Dans le monastère, deux choeurs chantent les louanges de Dieu; dans le Paradis Céleste, les anges et les saints loueront éternellement le Seigneur d'un doux chant.[6]

Honorius aurait-il connu Moissac? Le lecteur attentif aura remarqué combien Honorius distingue le

---

1 Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band 3 (Freiburg 1971), art. Paradies (J. Poeschke).
2 DACL, t. 13, col. 1615 (H. Leclercq); et fig. 9713: col. 1611-1612.
3 Jacques le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris 1981).
4 Jean Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices* (Paris 1992), chap. II, p. 37-57.
5 Engelbert Kirschbaum, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band 3 (Freiburg 1971), art. Paradies (J. Poeschke).
6 Honorius Augustodunensis, Gemma animae, lib. 1, c. 149, in: Migne, PL 172, col. 590.

Paradis Terrestre du Paradis Céleste.

L'idée de l'équivalence Eden-cloître-Jérusalem est concrétisée par l'art roman dans certains cloîtres du midi de la France, comme le cloître de Saint-Sauveur d'Aix et celui de Saint-Guilhem-le-Désert; ce dernier aurait eu, selon la reconstitution, quatre colonnettes d'angle figurant les Quatre Fleuves du Paradis.[1]

Mais le cloître-paradis de Moissac est aussi peuplé de diables. Nous l'avons constaté en étudiant le bestiaire satanique: lions, chiens, harpies, boucs, serpents, basilics et autres diablotins font partie de la compagnie quotidienne des moines méditant sous les galeries. Ainsi, rien n'est acquis dans ce Paradis terrestre. Le moine n'est pas un être retiré de la vie, étranger au monde. Au contraire, il embrasse la vie, telle qu'elle est, à pleines mains, avec ses joies et ses peines, et surtout ses risques de péchés et ses possibilités de sanctification.

[1] Mireille Mentré, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin* (Paris 1984), p. 43; R. Saint-Jean, *Le cloître supérieur de Saint-Guilhem-le-Désert. Essai de restitution*, in: Cahiers de Saint-Michel de Cuxa 7 (1976), p. 45-60.

4

La Jérusalem Céleste

> The Benedictine monasteries [..] were replicas of heaven on earth".
>
> R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London 1990 = The Penguin History of the Church, 2), p. 28.

La salle haute a toujours été fort mal comprise par les auteurs qui ont écrit sur Moissac. Déjà les experts de 1669 étaient fort embarrassés pour donner un nom à la salle: ".. et ensuite nous serions allés dans un endroit qui est au dessus du parvis de la dite Esglise basti en voute".[1] Constater, comme le fait Auguste Anglès, que "cette salle est encore une des plus belles constructions du moyen âge"[2] ne suffit pas. Il faut rechercher sa fonction et sa signification, voire son symbolisme. Viollet-le-Duc reconnaissait honnêtement son ignorance, et parlait de "cette belle salle supérieure, dont nous ne connaissons pas la destination".[3] Dans l'opinion de Lagrèze-Fossat, "elle servit de salle d'armes en temps de guerre".[4] L'abbé Bouchard écrit: "basés sur je ne sais quels indices historiques, des archéologues ont prétendu que cette salle était destinée aux Conseils tenus entre les membres du Chapitre et les Capitouls de la cité; il semble toutefois fort étrange qu'on ait choisi un lieu aussi élevé et de difficile accès pour les importantes délibérations qui intéressaient à la fois et le monastère et la ville. Disons plutôt que cette salle servait sans doute de corps de garde aux hommes d'armes qui, en temps de guerre, défendaient le clocher".[5] Kenneth John Conant parle d'une chapelle.[6]

Devant le problème posé, la plupart des auteurs se contentent d'une description formelle, en relevant simplement ce que chacun peut voir sur place, en évitant soigneusement de se prononcer sur le but et la signification de la salle. Une anthologie:

– Larroque: ".. ce magnifique sallon d'architecture romane renfermée dans l'intérieur du clocher et le vestibule grandiose qui le supporte .."[7]

– Chagnolleau: "Cette salle est couverte de voûtains portés sur douze larges ogives rayonnant autour d'une clef. La structure témoigne de grands progrès: cette salle peut dater de 1125-1130".[8]

– Durliat: "La salle d'étage – dont les voûtains s'appuient sur douze fortes nervures rectangulaires rayonnant autour d'un oculus – était à l'origine abondamment éclairée par de nombreuses fenêtres parfois surmontées de baies plus petites. A l'extérieur, l'étage avait reçu un riche décor d'arcades fait pour être vu et même admiré".[9]

– Mlle Vidal dans le *Quercy Roman*: "Sur les faces extérieures, la salle ouvre par trois arcades lancées d'un seul jet jusqu'à la voûte et dans lesquelles se superposent une haute ouverture et une meurtrière. De leur seuil se révèle l'envolée du dôme côtelé qui en fait la couverture. Ses

---

1 ADTG, G 581, f. 194-195.
2 Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 18.
3 E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné d'architecture française du XIe au XVIe siècle*, t. 7 (Paris 1875), p. 292.
4 A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 185.
5 J.M. Bouchard, *Monographie de l'église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 10.
6 Kenneth John Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture 800 to 1200* (Harmondsworth 1966^{2}), p. 124.
7 AM Moissac, JJ 7, "Notice historique et archéologique sur l'ancienne Eglise de Saint Pierre [..] par J.E. Larroque, conservateur du cloître de Moissac.
8 Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 29.
9 Marcel Durliat, *L'abbaye de Moissac* (Rennes 1985), p. 26.

douze nervures, bandées comme autant de ressorts, supportent les étranges voûtains; et l'on dirait presque, en dépit du modernisme de l'image, un parachute à l'enflure puissante, venu se poser sur la console des chapiteaux [...]. L'appareillage oppose tantôt une formule soignée à joints minces et réguliers sur les nervures et les colonnes; tantôt une formule rustique avec bavures du mortier dans les couloirs et sur les voûtains, dont la stéréotomie s'équilibre curieusement avec celle de la paroi par l'obliquité de la taille [...]. Sous l'arc immense qui chevauche les hautes baies, le soleil couchant déverse le flot de sa lumière et le rejaillissement de la réverbération illumine la voûte extraordinaire avec des gradations savantes. Quelle est la valeur de cette superbe architecture? Est-elle symbole de puissance et de grandeur? Salle de garde où grouper des hommes d'armes avant de les répartir vers les défenses extérieures?"[1]

– Scellès: La salle de l'étage étonne par son architecture. Cet espace carré est en effet couvert par douze voûtains portés par d'épaisses nervures de section rectangulaire qui rayonnent autour d'une clef annulaire. Nous avons vu que l'on pouvait y accéder à partir du cloître".[2]

Vide, sans but apparent, ouverte (littéralement!) aux quatre vents, difficile d'accès, cette salle ne semble avoir aucune fonction. Alors, comment résoudre ce mystère? En retournant tout simplement à la source première de la spiritualité des moines de Moissac, l'Ecriture. Car la signification symbolique de la salle haute ne reste pas longtemps mystérieuse pour qui fréquente tant soit peu les Ecritures. Nous l'avons écrit dès 1977[3]: cette salle, construite sur un plan cubique, aussi longue que large, carré parfait, ayant trois portes de chaque côté, correspond à la description de la Jérusalem Céleste dans le Livre de la Révélation de saint Jean (Ap 21): "Elle avait douze portes ... à l'orient trois portes, au nord trois portes, au midi trois portes, et à l'occident trois portes. Les remparts de la cité ont douze assises ... la cité est carrée: sa longueur égale sa largeur" (Ap 21,12-16) .. Les douze ouvertures sont les douze portes de la Cité Céleste. Les voûtes convergent vers une grande ouverture circulaire, figure du Soleil du Christ, qui éclaire la ville: "la cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et son flambeau c'est l'Agneau" (Ap 21,23). Le symbole de la cité, édifiée sur le fondement des apôtres, ayant le Christ comme "pierre angulaire", ipso summo angulari lapide Christo Jesu, c'est-à-dire, plus exactement, comme clé de voûte (_krogwnia_oV), et dont les fidèles sont les pierres, figure déjà dans la Lettre aux Ephésiens de saint Paul (Ep 2,20), qui reprend par là le thème du l_qon _krogwnia_on d'Isaïe 28,16 selon les Septante. Le symbolisme ecclésiologique est l'un des thèmes de la salle haute; nous y reviendrons.

Si l'on a toujours cherché à lui attribuer une fonction pratique, c'est qu'on avait oublié que le Moyen Age pouvait bâtir pour le seul symbolisme, pouvait ériger un bâtiment, bâtir un espace sans autre but qu'une fonction purement symbolique. Or, dans cette salle, tout est symbolique.

Il est tout de même fort étonnant qu'aucun des auteurs ayant écrit sur Moissac n'ait compris que la salle haute est une copie conforme, une reconstitution, une réplique de la Jérusalem Céleste. Pourtant, ce symbolisme s'impose d'office au chercheur ayant un minimum de familiarité avec les Ecritures. Les historiens d'art, dont beaucoup ont, hélas, l'excuse du manque de culture biblique, auraient dû pourtant y penser en étudiant certains dessins des Commentaires de Beatus, représentant la Jérusalem Céleste, dessinée comme une cité bi-dimensionnelle, "à plat", dessin qui ne correspond nullement, bien entendu, aux lois de la perspective, mais ne laisse aucun doute sur la réalité tri-dimensionnelle que le dessinateur entendait représenter: un bâtiment non seulement carré, mais encore cubique, conformément à la description de l'Apocalypse.[4] Cela est d'autant plus vrai que l'histoire de l'art a fait grand cas des manuscrits du commentaire de Béatus, et de leur influence sur le tympan de Moissac. Le moine Beatus de Liébana, auteur d'un Commentaire sur l'Apocalypse, écrit vers 776, dans une période et dans une région troublées par des tensions doctrinales et théologiques, s'opposait à Elipandus, archevêque de Tolède, dans la question de l'adoptianisme. Beatus attendait la fin du

---

[1] Marguerite Vidal, *Moissac. Visite du palais abbatial et du cloître de Moissac*, in: Quercy Roman (La-Pierre-Qui-Vire 1959), p. 134.

[2] Maurice Scellès, *Visiter l'abbaye de Moissac* ([Bordeaux] 1996), p. 22.

[3] *Etudes sur l'Abbaye de Moissac*, n° 3 (1977).

[4] Voir par exemple: Beatus du milieu du XI[e] siècle: Paris, BN, ms. lat. 8878, f. 207v-208r; Beatus du milieu du X[e] siècle: New York, PML, ms. 644, f. 222v. – Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst,* Band 5: Die Apokalypse des Johannes. Bildteil (Gütersloh 1991), p. 608-609.

monde pour l'an 800.[1] Ses Commentaires sur l'Apocalypse ont été très largement répandus. Ils ont connu un large succès, pas tant en raison du contenu dogmatique de l'ouvrage, mais surtout en raison des dessins qui l'accompagnaient. Emile Mâle croyait même que le tympan de Moissac avait été inspiré par les dessins de Béatus; Louis Grodecki a démontré que cette opinion n'était pas fondée.[2] Une éventuelle inspiration par le Béatus semble d'autant plus problématique que Moissac ne possédait probablement même pas de manuscrit du Béatus.

Les éléments empruntés à l'Apocalypse de Jean, qui constituent le symbolisme de la salle haute de l'abbaye de Moissac, figurent tous dans un couplet d'un hymne extrait d'un hymnaire moissagais du Xe-XIe siècle:

Civitas siquidem illa	Cette Cité
valde est mirabilis, [Ap 21,10]	est très merveilleuse.
Portas habet quater ternas,	Elle a douze portes
fundamenta totidem, [Ap 21,12-14]	et autant d'assises.
Non lumen solis nec lunæ	Ce n'est pas la lumière du soleil ou de la lune
nec de ullo sidere,	ou d'un autre astre,
Sed claritas summi Dei	mais la gloire de Dieu le Plus Grand
semper hanc illuminat. [Ap 21,23].	qui l'éclaire toujours.[3]

La présence d'une salle symbolisant la Jérusalem Céleste dans un massif occidental ou d'un clocher-porche n'est pas propre à Moissac. De telles salles, bâties sur le même symbolisme, existent tout à travers l'Europe. Toutes remontent au XIe et au XIIe siècle. Ces salles sont visibles de l'église, parfois même de la rue. Tel est le cas par exemple à Saint-Savin-sur-Gartempe. A Saint-Benoît-sur-Loire fut construite fin XIe-début XIIe siècle une abbatiale bénédictine avec une salle haute ouverte des quatre côtés et donnant sur l'extérieur et sur l'église.[4] A Saint-Chef (Isère), l'image de la Jérusalem Céleste est peinte sur la voûte de la salle supérieure du transept nord,[5] et l'identification est confirmée par les phylactères portant les inscriptions: SANCTUS, SANCTUS, SANCTUS, DOMINUS DEUS SABAOTH, et: PLENI SUNT CÆLI ET TERRA. A Marmoutier en Alsace (Bas-Rhin), la salle haute du massif occidental s'ouvrait sur l'église par une arcature, disposition aujourd'hui modifiée par la nef, puis par l'orgue Silbermann de 1709/1710. La salle haute de Marmoutier n'a aucun but apparent. Hors de France, citons la salle haute de la collégiale Saint-Servais à Maastricht (Pays-Bas) qui correspond à tous les critères: une salle carrée, surmontée d'une coupole, qui n'a jamais connu d'utilisation liturgique, et qui est (qui était) visible de l'église.[6] A Corvey en Saxe (Allemagne), c'est l'épigraphie qui identifie la salle haute à la Jérusalem Céleste.[7] La salle haute de Moissac, batie sur le symbolisme de la Jérusalem Céleste, n'est donc pas un cas unique.

Puisque nous parlons de la salle haute, ouvrons une parenthèse. Il serait bon d'en finir avec le mythe de la "fortification" de l'église. Viollet-le-Duc ne parle encore que de "crénelages à deux étages" et d'un "chemin de ronde", sans penser à une utilisation militaire.[8] Mais tous les auteurs qui, après lui, ont écrit sur Moissac affirment à la suite de Lagrèze-Fossat[9] que les travaux de renforcement du

---

1 Richard Landes, *Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE,* in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen, The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 193-194; Jacques Chocheyras, *Fin des terres et fin des temps. D'Hésychius (Ve siècle) à Béatus (VIIIe siècle),* ibidem, p. 72-81.

2 Louis Grodecki, *Le problème des sources iconographiques du tympan de Moissac*, in: Moissac et l'Occident, p. 59-69.

3 Hymne *De Antichristo*, dans l'Hymnaire de Moissac: Vatican, Rossi 205, publié dans: Guido Maria Dreves, *Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert, nach einer Handschrift der Rossiana* (Leipzig 1888 = Analecta Hymnica medii aevi, II), n° 128, p. 91-92. Voir aussi: Camille Daux, *L'hymnaire de l'abbaye de Moissac aux Xe-XIe siècles*, in: BSATG 27 (1899), p. 44-45.

4 Dom Jean-Marie Berland, *La tour-porche de l'abbatiale de Saint-Benoît-sur-Loire. Problèmes nouveaux*, tiré à part du Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais 66 (1984).

5 Guy Barruol, *Saint-Chef*, in: Dauphiné Roman (La-Pierre-Qui-Vire 1992), p. 162-176.

6 Régis de La Haye, *De symboliek van de zogenaamde Keizerzaal*, in: De Sint Servaas n° 24 (déc. 1985), p. 192-193.

7 Yves Christe, *"Et super muros eius angelorum custodia"*, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 24 (1981), p. 173-179.

8 E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné d'architecture française du XIe au XVIe siècle*, t. 7 (Paris 1875), p. 289.

9 A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 129-131.

clocher ont été réalisés dans un but militaire et défensif.[1] Le Quercy Roman va encore plus loin: il se demande le plus sérieusement du monde si la salle haute ne serait pas "une salle de garde où grouper des hommes d'armes avant de les répartir vers les défenses extérieures",[2] supposant de ce fait que la salle haute, qui existait bien antérieurement aux "fortifications", avait déjà une fonction militaire. Selon Lagrèze-Fossat, les "fortifications" auraient été construites au XIIIe siècle, par l'abbé Bertrand de Montaigu; il croit que la fortification de l'église était rendue nécessaire par l'obligation faite à la ville de Moissac par le traité de Meaux (1229) de raser ses murailles.[3] D'autres auteurs placent la "fortification" au début ou au milieu du XIIe siècle, et la mettent en rapport avec l'accord conclu en 1129 (faussement daté généralement en 1130) entre l'abbaye, la ville et l'abbé séculier,[4] ce qui constitue le comble de l'invraisemblance puisque, comme nous venons de le voir, l'accord de 1129 avait précisément mis fin à l'abbatiat séculier, après une série d'accords qui depuis plusieurs décennies avaient progressivement réduit son pouvoir. On ne voit pas pourquoi l'abbaye, au sommet de sa puissance, fortifierait son clocher au moment précis où elle n'a plus rien à redouter, ni de l'abbé séculier ni de la ville. Ensuite, c'est bien mal connaître l'esprit monastique et la Règle de saint Benoît que de supposer des moines batailleurs et belligérants, aménageant des défenses militaires dans leur maison de prière, juste au-dessus de l'une des oeuvres artistiques majeures de la chrétienté occidentale, en l'absence de menaces de guerre ou de violences. En plus, d'un point de vue de stratégie militaire, la présence d'un système de défense à l'intérieur de l'abbaye est complètement absurde. La salle haute, avec ses larges ouvertures et sa faible élévation, présente bien peu de qualités stratégiques. Argument décisif: la première ligne de créneaux, au sud, n'est accessible que par l'extérieur! Il faut escalader le crénelage supérieur, et en descendre par l'extérieur. Il faut donc s'exposer! Au nord, par les ouvertures qu'on a prises pour des meurtrières, les tireurs dirigeraient leurs flèches sur l'abbaye elle-même ... Non, de toute évidence, ce clocher-porche n'est pas fait pour la défense militaire. Ne faisons pas cette insulte aux Bénédictins.

Et nos moines n'étaient pas davantage des hommes qui auraient besoin d'une "construction de prestige destinée à célébrer la pleine indépendance enfin gagnée par une maison religieuse parvenue au sommet de sa gloire",[5] mais des contemplatifs. Leur vocation était de prier, et de chanter la gloire de Dieu. Ils n'avaient pas besoin de cette ridicule fortification parfaitement inefficace pour affirmer leur force et leur indépendance.

Ce que l'on a pris pour une fortification est en réalité la consolidation de la salle haute, rendue nécessaire pour une raison purement technique, et que l'on augmentait dès lors d'une dimension symbolique. Raison technique: il semble bien que l'architecte de la salle haute ait donné la priorité au symbolisme, au détriment de la solidité de la construction. Il s'en suivit que la salle haute menaçait de s'écrouler, et qu'il fallait la consolider en élevant les importants contreforts et les arcs de décharge qui donnent au clocher son air d'église fortifiée. Les lézardes encore visibles de nos jours prouvent que la solidité de la salle haute n'était pas assurée et qu'elle aurait effectivement pu s'écrouler. Cette intervention architecturale explique également pourquoi la tour ne fut jamais achevée.

Non seulement l'architecte de Moissac faillit se surpasser, celui de Cluny aussi travaillait aux extrêmes limites de la solidité des matériaux et des forces exercées par les immenses poussées des voûtes. Au moment précis où l'on construisait la salle haute de Moissac, la voûte de la grande nef de Cluny s'écroulait (1125) et dut être reconstruite.

Obligé d'étayer la salle haute, l'architecte donna à la modification de ses plans une dimension symbolique, qui se rattachait au symbolisme premier de la salle haute, celle de la Jérusalem Céleste. Ce faisant, il se situait dans une solide tradition iconographique et symbolique, celle qui montre la Jérusalem Céleste comme une ville fortifiée, comme nous le voyons sur un chapiteau dans la galerie

---

[1] Bouchard, o.c., p. 9; Rupin, p. 343-345; Auguste Anglès, *L'abbaye de Moissac* (Paris s.d.), p. 20-22; Jean Chagnolleau, *Moissac* (Paris 1951/1963), p. 7.
[2] Quercy Roman, p. 134.
[3] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 129.
[4] Quercy Roman, p. 95; Marcel Durliat, *Les crénelages du clocher-porche de Moissac et leur restauration par Viollet-le-Duc,* in: Annales du Midi 78 (1966), p. 433-447; Marcel Durliat, *L'abbaye de Moissac* (Rennes 1985), p. 26. – Idée reprise encore récemment par: Peter K. Klein, *Programmes eschatologiques, fonction et réception historiques des portails du XIIe s.: Moissac-Beaulieu-Saint-Denis,* in: CCM 33 (1990), p. 328-329.
[5] Marcel Durliat, *L'abbaye de Moissac* (Rennes 1985), p. 26.

sud du cloître [30], où la Jérusalem Sainte est représentée comme une ville fortifiée par des murailles et des créneaux et gardée par des soldats en armes (Is 62,6-7). Car la statue appelé "lo vièlh Moissac", le vieux Moissac, située sur les créneaux, n'est autre que le veilleur isaïen qui annonce l'édification de la Nouvelle Jérusalem. On pense notamment au verset: "Sur tes murailles, Jérusalem, j'ai posté des gardes" (Is 62,2), que la liturgie reprend dans l'antienne Super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes. La chose est parfaitement claire: les créneaux du clocher-porche symbolisent la Cité Sainte, la Jérusalem Céleste, descendue de chez Dieu sur terre.

D'ailleurs, les bénédictins de Saint-Denis, près de Paris, ont fait de même. À la même période où se construit le clocher-porche de Moissac, dans les années 1130, l'abbé Suger construit la façade de son abbatiale, couronnée de deux tours réunies par un parapet crénelé évoquant la Jérusalem Céleste.

Le symbolisme de la Jérusalem Céleste étant admis, deux pistes s'offrent à la réflexion. La première est le thème classique de l'opposition binaire de la réalité et du mépris du monde. Nous avons déjà lu quelques textes que les moines de Moissac possédaient dans leur bibliothèque. Leur clé symbolique est l'opposition Jérusalem-Babylone. La théorie des deux civitates se trouve, entre autres, dans les Ennarationes in Psalmos de saint Augustin.[1] Il y a deux cités, celle du Christ et celle du Diable. Dans la vie de tous les jours, en ce monde, les deux cités coexistent, elles sont mélangées: et sunt istæ duæ civitates permixtæ interim. Qui appartient à la cité de Babylone? "Tous ceux qui recherchent les choses terrestres, tous ceux qui placent la félicité terrestre au-dessus de Dieu, tous ceux qui poursuivent leurs propres affaires et non pas celles de Jésus-Christ, appartiennent à cette cité, qui s'appelle symboliquement Babylone, et qui a comme roi le Diable". Qui appartient à la Jérusalem Céleste? "Tous ceux qui recherchent les choses d'en-haut, qui cultivent les choses célestes, qui vivent dans le monde en se préoccupant de ne pas offenser Dieu, qui se gardent du péché, qui n'ont pas honte de se reconnaître pécheurs, qui sont humbles, doux, saints, justes, pieux et bons, tous ceux-là appartiennent à la cité qui a comme roi le Christ". Ce n'est qu'à la fin des temps qu'aura lieu la séparation (ex commixtione separatio). Les uns seront placés à droite, les autres à gauche. Tous les hommes sont appelés au festin divin, mais quand le Seigneur vient, il expulse ceux qui n'ont pas d'habit de noce.[2] Dans sa De Civitate Dei, saint Augustin écrit: "Les deux cités sont faites par deux amours, la terrestre est faite par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et la céleste par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Celle-là se glorifie en elle-même; celle-ci dans le Seigneur. Celle-là cherche la gloire humaine; pour celle-ci Dieu, témoin de la conscience, est la plus grande gloire".[3]

La théorie augustinienne des deux cités est largement reprise par l'exégèse médiévale. Haymon (IXe siècle) la reprend presque littéralement: "Il y a deux cités en ce monde: Jérusalem, qui a comme roi le Christ, et Babylone, qui a comme roi Nabuchodonosor, c'est-à-dire le Diable".[4] Le ton étant donné par les pères de l'église, l'iconographie médiévale exploitera habilement ce thème qui se prête si bien à la représentation figurative. L'image des deux cités devient très populaire. Dans le Beatus de Ferdinand et Sancha (1047), un dessin montre la Grande Babylone, la ville du péché, la Grande Prostituée, en feu, avec le texte: UBI BABILON. ID EST ISTE MUNDUS ARDET, "Babylon, c'est-à-dire ce monde, brûle".[5]

Il y a donc deux cités qui s'opposent. Les pères de l'église décrivent la Jérusalem Céleste comme un château en état de défense, assiégé et attaqué par les forces diaboliques. Pour Grégoire le Grand, la cité de Jérusalem est l'âme de l'homme. L'Ennemi et les vices lui font la guerre. Les vices préparent des coups de mains contre les vertus qui défendent la cité de l'âme.[6] Les fidèles, dit encore Grégoire le Grand, édifient des châteaux contre les forces ennemies; ils sont armés par la foi et les bonnes oeuvres.[7]

Inutile de souligner ici que la conception dualiste et eschatologique de la Nouvelle Jérusalem est

[1] Saint Augustin, Enarratio in Psalmum LXI, § 6-8, in: CCSL 39, p. 776-780; Enarratio in Psalmum LXIV, § 1-2, ibidem, p. 822-824; Enarratio in Psalmum CXXXVI, § 1, in: CCSL 40, p. 1964.
[2] Saint Augustin, Enarratio in Psalmum LXI, § 6-8, in: CCSL 39, p. 776-780.
[3] Saint Augustin, De Civitate Dei, lib. XIV, c. 28, in: CCSL 48, p. 451.
[4] Haymon, Expositio in Apocalypsin Beati Joannis, in: Migne, PL 117, col. 1108.
[5] Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. Vit. 14-2 f. 233 v.-Photo couleur dans: John Williams, *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Age* (Paris [1977]), p. 104-105.
[6] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 12, § 23-28, in: SC 327, p. 524-535.
[7] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 8, § 4-10, in: SC 327, p. 280-291.

avant tout monastique. Cette conception était très actuelle à l'époque de la construction du portail et de la salle haute. Ainsi, le père Congar reconnaît dans l'ecclésiologie de saint Anselme les thèmes suivants: les hommes sont appelés à remplacer les anges déchus; l'église est une institution non pas terrestre, mais céleste; elle est une civitas superna, habitée par les anges et les hommes; la vie monastique est la forme la plus pure de vie chrétienne, elle vaut pèlerinage à Jérusalem, accession à la Jérusalem Céleste.[1] Saint Bernard le dit on ne peut plus clairement: son monastère de Clairvaux n'est autre que la Jérusalem Céleste.[2]

La "cité de Dieu" est donc surtout incarnée par le monachisme, qui réalise au plus près l'idéal de la Civitas Dei, d'un monde entièrement consacré à Dieu, à Son service. Comme le disait le père Chenu: "Le moine mène sur terre une vie céleste: thème constant, qui couvre chez lui la pensée autant que les moeurs, la lecture de l'Ecriture comme la connaissance de l'univers, sa conception de l'Eglise comme son jugement sur les royaumes terrestres".[3] En outre, depuis le milieu du XIe siècle, cette lutte entre les deux civitates semble se dérouler concrètement: l'église considère le monde comme l'ennemi à combattre, un ennemi habité de mauvaises intentions, habité par l'Antéchrist. Nous avons vu que le pape Grégoire VII croit que l'Antéchrist oeuvre dans le monde politique pour perdre l'église. Un peu plus tard, dans l'enthousiasme de la Première Croisade, le chrétien moyen n'hésite pas à identifier l'Antéchrist au musulman ou encore au Juif, le déicide. Car on se gardera de sousestimer la signification eschatologique de la prise de Jérusalem lors de la première Croisade en 1099,[4] événement qui ne relevait pas seulement de la simple actualité, mais qui avait surtout une profonde signification théologique: l'événement était eschatologique, signe de la Plénitude des Temps, démonstration que le temps de l'épreuve allait prendre fin et que le Christ allait remporter la victoire finale sur l'Antéchrist. C'est bien à cette victoire que fait allusion le dernier chapiteau du cloître, celui de la Victoire de l'Archange Michel sur la Bête Apocalyptique [76]. Ce n'est pas pour rien que le circuitus du cloître se termine ici, sur le combat cosmique entre Michel et ses anges, et le Dragon-Antéchrist, le Serpens Antiquus du chapiteau apocalyptique de la galerie sud du cloître [29], combat à l'issue duquel le Dragon est "précipité sur la terre et ses anges avec lui" (Ap 12,9). Combat à propos duquel Jean le visionnaire écrit: "Et j'entendis une voix forte qui, dans le ciel, disait: Voici le temps du salut, de la puissance et du règne de notre Dieu, et de l'autorité de son Christ!" (Ap 12,10).

La lecture dualiste de la Jérusalem Céleste est donc forcément eschatologique. Le chant In Paradisum, chanté à Cluny lors des funérailles, en est un bel exemple:

> In Paradisum deducant te Angeli,
> in tuo adventu suscipiant te Martyres,
> et perducant te in Civitatem Sanctam Jerusalem.
>
> Que les anges t'emmènent au Paradis,
> qu'à ton arrivée les martyrs t'accueillent,
> et qu'ils t'introduisent dans la Cité Sainte, Jérusalem.

Les moines moissagais étaient confortés dans cette idée par la lecture des ouvrages qu'ils possédaient dans leur bibliothèque. Dans la Prière aux trois personnes de la Trinité, texte que Moissac possédait, Hildebert de Lavardin demande à ne pas être englouti par l'Enfer, mais à être admis dans la Jérusalem Céleste.[5] Lecture symbolique aussi, la fin de la prédiction sibylline du Pseudo-Bède, que Moissac possédait également: "Alors le Seigneur jugera chacun selon ses actes. Les méchants iront dans la Géhenne du feu éternel, mais les justes recevront la récompense de la vie éternelle. Il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle, et la mer ne sera plus [Ap 21,1]. Et le Seigneur règnera avec les saints dans les siècles des siècles [cf. Ap 21,2]. Amen".[6] Les citations du chapitre 21 de l'Apocalypse montrent que l'auteur parle de la Jérusalem Céleste.

---

[1] Yves Congar, *L'église chez saint Anselme*, in: Spicilegium Beccense I. Congrès international du IXe Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (Paris 1959), p. 372-375.

[2] J. Leclercq, C.H. Talbot, H. Rochais (réd.), Sancti Bernardi Opera, t. 7, lettre 64,1, p. 157-158.

[3] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966 = Etudes de philosophie médiévale, 45), p. 347.

[4] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages* (Oxford 1970), p. 71-74.

[5] Hildebert de Lavardin, Oratio devotissima ad tres personas Sanctissimae Trinitatis, in: Migne, PL 171, col. 1411-1414.

[6] Pseudo-Bède, Sibyllinorum verborum interpretatio, in: Migne, PL 90, col. 1186.

La seconde voie de réflexion, à propos du symbolisme de la Jérusalem Céleste, est ecclésiologique, comme le montre l'hymne écrit au VIIIe siècle, et que l'on chantait pendant la liturgie de la dédicace des églises. Cet hymne parle d'une construction de pierres vivantes, ayant le Christ comme pierre angulaire, où l'on adore un Dieu Tri-Un, et qui permet aux hommes d'entrer dans le repos du Paradis:

Cælestis urbs Jerusalem,
Beata pacis visio,[1]
Quæ celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris,
Sponsæque ritu cingeris
Mille Angelorum millibus.

Cité céleste, Jérusalem,
Sainte vision de paix,
Elevée de pierre vivantes,
Tu t'élèves jusqu'aux cieux,
Au milieu, comme une épouse,
De mille milliers d'Anges.

[...]

Hic promerantur omnes
petita adquirere
Et adepta possidere
cum sanctis perenniter,
Paradisum introire
translati in requiem.[2]

Que tous méritent, ici,
D'obtenir ce qu'ils ont demandé,
De posséder ce qu'ils ont reçu,
Avec les saints, pour toujours,
D'entrer au Paradis,
Quand ils entrent dans le repos.

Les pierres vivantes dont est bâtie la Jérusalem Céleste, disent les Pères de l'église, sont les fidèles. Citons Grégoire le Grand: "Voilà la cité, la sainte Jérusalem, qui avant de régner dans le ciel peine sur la terre. [...] Cette cité est déjà, ici-bas, grâce à la vie des saints, une belle construction. Car dans une construction, une pierre porte une autre pierre, puisqu'une pierre est posée sur une autre pierre, et que celle qui en porte une est portée à son tour par une autre. C'en est ainsi dans la sainte Eglise: chacun porte un autre que lui, et il est porté par un autre que lui. Voisins, ils se supportent mutuellement, si bien que par eux s'élève l'édifice de la charité".[3]

Bède le Vénérable, dans son commentaire sur Marc, que l'abbaye de Moissac possédait, propose également une lecture ecclésiologique: la construction de la cité sainte Jérusalem, possédant trois portes sur chacun de ses quatre côtés, montre que suite à la prédication des apôtres et de leurs successeurs, tous les peuples de la terre (nombre 4) doivent entrer dans l'église, dans la foi de la Sainte Trinité (nombre 3).[4] Pour comprendre cette citation, nous devrons d'abord être initiés dans les grands principes du symbolisme des nombres. Nous y reviendrons au chapitre 4 de cette Troisième Partie.

5

[1] Comme chacun sait, on croyait au Moyen Age que le nom de Jérusalem signifiait 'visio pacis', "vision de paix".
[2] Texte d'après: F. van der Meer, *Lofzangen der Latijnse kerk* (Utrecht-Antwerpen 1970), p. 254-257.
[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 1, § 5, in: SC 360, p. 58-59.
[4] Bède le Vénérable, In Marci Evangelium Expositio, I (3,13-14), in: CCSL 120, p. 469-470.

Ciel et terre: la synthèse de Moissac

Aux termes de notre déambulation devant le portail, dans le clocher-porche, dans le porche et dans la salle haute, il est bon d'attirer l'attention sur la quintessence théologique qui se dégage de cette partie des bâtiments de Moissac: c'est la dialectique ciel-terre, qui finalement se conjugue en une vision unitaire. Dès son arrivée, le visiteur est confronté au portail représentant la vision johannique du ciel ouvert, pour aussitôt, quand il baisse le regard, découvrir la terre avec, à gauche, son côté négatif, domaine du Diable, et à droite, son côté positif, la Révélation, oeuvre salvifique du Christ Messie. Puis, entrant par le portail, il se trouve dans le Paradis, image de la terre. Mais au-dessus se trouve la Jérusalem Céleste, descendue du ciel, épouse du Christ incarné. La salle haute a été superposée à la salle du parvis dans le but de réaliser un programme théologique. La théologie de Moissac joue sur les rapports de ces deux notions de ciel et terre, joue sur le paradoxe de leur irréductible opposition, l'hétérogénéité des deux entités, mais aussi sur la nécessité absolue de leur fusion dans la Transfiguration.

Certains dessins du Beatus, montrant une image de la Jérusalem Céleste au-dessus du Paradis et du Fleuve d'eau vive ne veulent pas dire autre chose. Ces dessins qui offrent une double composition superposant la Jérusalem Céleste et le Paradis d'Eden,[1] établissent ainsi un parallélisme entre l'état originel de la Création, et les scènes d'Apocalypse, qui annoncent une création nouvelle. La Création, théophanie, se juxtapose à la Jérusalem Céleste, autre théophanie.

Le décorateur du transept nord de l'église de Saint-Chef (deuxième quart ou milieu du XII[e] siècle)[2] ne dit rien d'autre, quand il offre au rez-de-chaussée (chapelle Saint-Clément) des représentations des Quatre Fleuves du Paradis, figurés par des personnages portant des amphores et déversant de l'eau, personnages identifiés par l'épigraphie: PHISON, GEHON, EVPHRAT..., TIGR... (Gn 2,10-14), et quand il décore le premier étage de l'image de la Jérusalem Céleste, qui, à Saint-Chef, est plutôt une synthèse ecclésiologique que la transposition fidèle d'un texte biblique. Pour Mireille Mentré, Saint-Chef est "l'exemple le plus probant et le plus clair" de "la symétrie et [de la] complémentarité de l'Eden et de la Jérusalem Nouvelle".[3] J'estime, quant à moi, que Moissac est un exemple encore plus clair. Car l'architecte de Moissac ne dit rien d'autre, mais le dit encore plus clairement, en proposant ce programme théologique à un endroit architectonique central, quand il réalise une copie architecturale de la Jérusalem Céleste, qu'il construit, comme salle d'étage, au-dessus du Paradis.

Le porche-paradis, construit en même temps que le portail et la salle haute, participe à la cohérence du programme iconographique et théologique qui a présidé à l'ensemble du clocher-porche. Nous avons vu comment le XII[e] siècle débutant s'intéresse à la Création, une admiration non pas aveugle ou idolâtre, mais attentive à la présence permanente du Principe Contraire, du Grand Prédateur. C'est donc une vision eschatologique. Le moine de Moissac remercie Dieu pour la Création, tout en acceptant la mission qui lui est confiée de parfaire la Création, d'en éradiquer les forces diaboliques. Ainsi, la Salle-Haute/Jérusalem-Céleste et le porche/Paradis forment ce que les exégètes appellent une inclusio: le Paradis, première page de la Bible, et la Jérusalem Céleste, dernière page de la Bible, sont juxtaposés, superposés, et forment pour ainsi dire le "fond de tableau" du portail qui relate, lui, l'histoire du Salut, de la Création à l'eschatologie. Les conceptions de la théologie de l'époque sur le rôle du Paradis (Jardin d'Eden et en même temps lieu intermédiaire accueillant les âmes des Justes), forment en elles-mêmes une inclusion, faisant se rejoindre la protologie et l'eschatologie.

La spiritualité de Cluny réalise ici, à Moissac, la plus belle synthèse de sa pensée théologique, de sa conception d'un monde un, unique, nécessairement un et nécessairement unique. Entre ciel et terre, il n'y a pas d'irréductibilité ontologique. Dieu se manifeste à la terre, et englobe la terre. Le ciel n'est pas éloigné de la terre, car il est accessible à l'homme, grâce à la révélation du Dieu Sauveur. La terre n'est pas définitivement le domaine du Diable, car le ciel la pénètre et le Christ la libère.

Cette pensée théologique de l'union entre ciel et terre, fusion du céleste et du terrestre, est encore à

[1] Mireille Mentré, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin* (Paris 1984), p. 143-150.
[2] Guy Barruol, *Saint-Chef*, in: Dauphiné Roman (La-Pierre-Qui-Vire 1992), p. 162-176.
[3] Mireille Mentré, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin* (Paris 1984), p. 144.

l'origine de la théologie de la commémoration des Défunts, dont Cluny institue à cette époque la fête.[1] Il n'y a aucun cloisonnement entre le monde des morts et le monde des vivants, entre le ciel et la terre. Les dispositions des chartes de Moissac en témoignent: toutes les donations à l'abbaye sont faites pour la rédemption des âmes des défunts, celles de la famille des donateurs et celle du donateur lui-même. Le bénéfice des prières des moines continue après la mort du donateur, tout naturellement, car il n'y a point deux mondes séparés, mais un seul monde. Le ciel et la terre sont un.

Les moines de Moissac avaient une conscience très nette du problème que nous appelons volontiers, avec une terminologie du Concile Vatican II, celui de la présence de l'église dans le monde, celui des relations entre l'église et le monde. Ils comprenaient parfaitement que la présence de l'église dans le monde n'est pas gratuite. L'église doit être "le sel de la terre" (Mt 5,13), "la lampe à ne pas mettre sous le boisseau" (Mc 4,21). Les moines réformateurs de Cluny avaient compris que, par sa présence au monde, l'église doit transfigurer celui-ci.

Aussi, la spiritualité clunisienne, telle qu'elle se traduit dans l'architecture de Moissac, est basée sur un paradoxe: d'un côté, les moines, par leur idéal de vie, la perfection de leur état, sont séparés du monde, et vivent une vie d'une haute exigence morale, mystique et intellectuelle, hors de portée du commun des chrétiens; de l'autre, étant eux-mêmes enfants de ce monde, issus d'une société féodale, ils baignent entièrement dans la société, l'influencent, la marquent de leur empreinte, au point d'en faire une "société chrétienne". L'idéal que le Moyen Age cherche à atteindre est l'unité non seulement de toute la société, mais encore de toute la Création, celle des choses visibles et invisibles, imprégnées de la Présence Divine.

L'église ne doit pas se couper du monde, mais transfigurer le monde. L'idée de "Transfiguration du Monde" reçoit une traduction concrète dans l'institution, pour tous les monastères de Cluny, par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, à l'époque même où se construit le clocher-porche de Moissac, de la Fête de la Transfiguration, au 6 août, donc quarante jours avant la fête de l'Elévation de la Croix (14 septembre). Pierre le Vénérable écrit aussi l'office de la fête.[2] Cette célébration, dit Pierre le Vénérable, doit être particulièrement solennelle, en raison de la dignité de la Transfiguration du Christ, qui est à peine moins importante que la Nativité ou la Résurrection, en raison aussi de l'ancien usage de l'Eglise qui déjà honore avec la même solennité l'Epiphanie et l'Ascension.[3] La mesure, prise par Pierre le Vénérable, consacre une tradition déjà existante, mais pas très ancienne! La fête de la Transfiguration ne figure pas encore dans le sanctoral de Cluny de la seconde moitié du XIe siècle,[4] et il n'y a pas davantage de leçon des nocturnes.[5] Dans le martyrologe de Moissac de la seconde moitié du XIe siècle, la fête de la Transfiguration du 6 août a été rajoutée postérieurement à la première version, donc après 1077.[6] Le lundi 6 août 1105, un acte de restitution d'une rente de 5 sous, par Raimond Guillaume, viguier de Moissac, est passé dans l'église abbatiale de Moissac, pendant que le convent célébrait la commémoration de saint Godéran, pendant la messe.[7] La datation de cet acte prouve qu'en 1105, à Moissac, la fête de la Transfiguration du 6 août n'était pas encore célébrée!

Par bonheur, un sermon pour la fête de la Transfiguration, de la main de Pierre le Vénérable lui-même, nous a été conservé.[8] Il nous enseigne la théologie fondatrice de la fête. Or, loin d'enseigner une coupure entre deux mondes, entre un monde matériel et un monde spirituel, Pierre le Vénérable enseigne leur fusion, la spiritualisation de la réalité créée, la divinisation de la Création dans le Christ glorifié, la glorification de l'humanité. Tout comme le Christ a vécu son transitus, l'homme lui aussi doit passer de la mort à la vie, de l'humiliation à la glorification, du monde au Père. Toute la Création doit être transfigurée. Les croyants forment l'habit rayonnant, tout blanc, du Christ. Purifiés de leurs péchés, ils participeront à sa gloire. Le visage de Jésus resplendissait comme le soleil, dit

---

[1] Petrus Dinter (ed.), Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, lib. 1, n. 126, n. 138, in: CCM, X, p. 186-188, 199; Udalric, Consuetudines Cluniacenses, lib. 1, c. 42, in: Migne, PL 149, col. 688-689.
[2] J. Leclercq, *Pierre le Vénérable* (Saint-Wandrille 1946).
[3] Statuta Petri Venerabilis abbatis, c. 5, in: CCM, VI, p. 19-106.
[4] CCM, VII/4, p. 28.
[5] CCM, VII/4, p. 66.
[6] Axel Müssigbrod, Joachim Wollasch, *Das Martyrolog-Necrolog von Moissac/Duravel. Facsimile-Ausgabe* (München 1988 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 44), p. XVII.
[7] Doat 128, f. 300r-301v.
[8] Pierre le Vénérable, Sermo primus. De Transfiguratione Domini, in: CCM, VI, p. 45-46.

l'évangéliste; voilà, dit Pierre le Vénérable, ce dont jouit éternellement la Cité Sainte, quand elle descend du ciel, parée par Dieu, comme une épouse se fait belle pour son mari. Ce soleil ne disparaît jamais, il brille éternellement. Pierre le Vénérable met la fête de la Transfiguration en rapport avec la Nativité et la Résurrection, puis avec l'Epiphanie et l'Ascension. L'iconographie romane, en juxtaposant la Transfiguration de Jésus à l'Apparition à Thomas (chapiteaux de La Daurade, Toulouse), à la Dernière Cène (Charlieu), et à l'Adoration des Rois et la Présentation au Temple (La Charité-sur-Loire), établit entre toutes ces représentations la même relation de signification. Tous ces événements, la Transfiguration aussi, sont des épiphanies ou des théophanies. Voilà la quintessence de la pensée théologique de la Transfiguration: Dieu se révèle au monde dans sa gloire et sa puissance; la Jérusalem Celeste descend, et le monde entier se transforme, se transfigure.[1]

Depuis la construction du cloître, la pensée théologique a beaucoup évolué. Le chemin parcouru se mesure, entre autres, à l'attitude face à la Création. Pendant que le XIe est encore largement tributaire d'une vision dualiste d'inspiration platonicienne, conduisant à un refus, ou tout au moins à un mépris de la Matière, le XIIe développe une toute autre attitude. Comme l'écrit Pierre le Vénérable dans le Sermon sur la Transfiguration que nous venons de citer: “Il t'a créé par une bonté tout-à-fait gratuite, pour que tu puisses être heureux en Lui étant toujours attaché. A toi, le ciel, la terre, la mer. A toi, tout ce qu'ils contiennent. Pour toi, Il a créé tout l'édifice du monde et Il te l'a soumis”.[2] Non, écrit Pierre le Vénérable, la Création n'est pas méprisable devant Sa face.

Que peut-on désirer de plus? Théologiquement, pour Cluny et Moissac, l'idée de Transfiguration était une conception de la fin de l'histoire. Nos moines ont peut-être considéré leur époque comme la fin, en tout cas comme la finalité de l'histoire, mais sûrement pas comme la fin du monde. Toute l'humanité était christianisée, l'église était en paix, l'économie plus florissante que jamais. Que pouvait-on désirer de plus? Comme l'écrit très justement Richard Landes: “ayant adopté la terminologie de Moyen Age, les historiens modernes ont oublié ou bagatellisé le fait que ces hommes du Moyen Age, du moins dans leur esprit, ne vivaient pas au “Moyen” Age, mais à la fin du Dernier Age”.[3]

Et pourtant, plus qu'en la fin des temps, les moines de Moissac – qui, répétons-le, n'étaient pas millénaristes – ont cru au changement du temps présent, en la Transfiguration. La conviction que Dieu se manifeste dès la vie présente, qu'il ne sert à rien d'attendre passivement de grands bouleversements, de compter sur une lointaine et improbable eschatologie foudroyante, mais de savoir que Dieu oeuvre dans le monde présent, que le Temps de la Fin est déjà là, voilà la correction que la théologie de la Transfiguration apporte à une conception eschatologique marquée par une lecture diachronique, risquant même de devenir millénariste. La tentation millénariste qui hantait un Beatus, la pensée eschatologique qui hantait encore un homme comme Grégoire VII, est définitivement dépassée par la réussite de la réforme grégorienne. La Transfiguration est comprise comme une “utopie”, dans le sens que donnent à cette idée certains théologiens modernes, c'est-à-dire un appel à changer le monde présent. L'eschatologie-transfiguration annonce l'effusion de la transcendence. Les malheurs de l'église sont vaincus, un nouvel avenir s'ouvre. Quand un nouvel avenir s'ouvre, c'est du présent que l'on s'occupe.

La théologie de Moissac joue donc avec les notions de temps. Elle suspend le temps. Elle se situe dans une a-temporalité, celle de la “récapitulation”. Pour citer encore Mireille Mentré: “pour le Moyen Age, Création et Apocalypse ne sont pas tant limites première et dernière du temps qu'imprégnation de la temporalité par l'éternité, et présence, sous-jacente ou visible, d'un invisible plus réel que le visible lui-même, et indissociable de ce visible”.[4]

Pour dire cette pensée, la théologie qui se fait jour à Moissac en ce début du XIIe siècle, met en avant des symboles majeurs bibliques, qui constituent les clés de son iconographie, notamment ce triple Sanctus que chantent les Séraphins de l'Ancien Testament en accord avec les Quatre Vivants du

---

[1] Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst,* Band 1 (Gütersloh 1966), p. 155-161: die Verklärung Christi.
[2] Pierre le Vénérable, Sermo primus. De Transfiguratione Domini, § 5, in: CCM, VI, p. 45-46.
[3] Richard Landes, *Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE,* in: Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen (ed.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Louvain 1988 = Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XV), p. 204-205.
[4] Mireille Mentré, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin* (Paris 1984), p. 16.

Nouveau Testament, et que nous chantons, nous, église universelle, avec les anges et les archanges, tous les jours, dans toutes les eucharisties du monde, en y ajoutant, corrigeant de ce fait Isaïe dans un sens johannique apocalyptique: Pleni sunt cæli et terra gloria tua, “le ciel et la terre sont remplis de ta gloire”.

Moissac unit, en une gigantesque synthèse d’une dimension cosmique, le ciel et la terre, le céleste et le terrestre, l’imago mundi du Paradis et de la Jérusalem Céleste, symboles de la Première Création et de la Rénovation par l’Esprit Saint du Paradis Céleste et de la Jérusalem tangible, figures de l’église. Par l’adoration du Dieu trois fois Saint, Moissac rend présent sur la terre ce ciel inaccessible, où seuls Elie et Jésus montèrent. Moissac conduit au ciel, comme un sacrifice de louange, cette terre, cette Création qui, venant de Dieu, retourne à Dieu. Par sa présence sur la terre, le ciel oeuvre comme une force de Transfiguration, attirant à lui l’humanité, attirant à lui, à la suite des Séraphins, des Quatre Vivants, des Anciens, des anges et des moines, la terre entière, dans l’adoration de Dieu trois fois saint. Désormais, la terre se fond dans le ciel. Le ciel fond sur la terre, et tel de l’or liquide se fond en elle. Voilà l’homme déifié, redevenu imago Dei, voilà la Création devenue théophanie. La terre et le ciel ne font plus qu’un. Et c’est avec les anges que nous adorons Dieu en sa Sainte Trinité, en chantant:

Sanctus, Sanctus, Sanctus ...
Pleni sunt cæli et terra gloria tua ...

Chapitre 4

Le conseil de l'ange

Procul dubio, fratres, latet ibi aliquid.

Saint Augustin, Tractatus in Iohannem VIII, § 5, in: CCSL 36, p. 84.

Les Pères de l'église n'expliquent pas tout. En ayant étudié l'iconographie de Moissac, en ayant relu les ouvrages des Pères de l'église que les moines de Moissac possédaient dans leur armarium, nous découvrons qu'il existe encore une autre source pour l'étude du monastère de Moissac: le bâtiment lui-même. L'étude de ses structures, de sa configuration, de son plan, de ses emprunts architecturaux et de son inspiration, de ses dimensions, nous apprend davantage que l'on pourrait le penser au premier abord sur les intentions et la pensée des constructeurs. Dans le chapitre qui suit, sans abandonner la méthode historique et l'exigence patristique que nous nous sommes assignées, nous allons étudier les parties des édifices qui remontent encore à l'époque de construction du cloître et du clocher-porche, c'est-à-dire à la fin du XIe et au début du XIIe siècle.

La mesure, le trait, le dessin, la construction suivant des tracés, l'utilisation, à l'époque romane, de proportions et de nombres symboliques, ne relevaient pas du hasard ni du calcul de la résistance des matériaux. S'il est vrai qu'à notre époque de standardisation, du prêt-à-bâtir et du préfabriqué, les architectes ne calculent plus guère que la résistance et surtout le prix de revient des matériaux, il en allait tout autrement au Moyen Age où, à la suite de l'Antiquité, on observait soigneusement certaines règles auxquelles devaient correspondre le bâtiment, son implantation, ses dimensions et ses proportions. Car tout avait un sens. Quand un architecte roman donne à une construction (à plus forte raison à un édifice sacré) des cotes, des proportions, des dimensions, il est fort à parier qu'il a quelque chose à exprimer, et que les nombres utilisés sont symboliques.

L'homme moderne s'étonnera de ce que Vitruve, en dehors des questions purement techniques, consacre un chapitre entier de son De Architectura au zodiaque, à la lune et aux astres.[1] On peut s'interroger sur l'utilité, pour un architecte, de posséder de telles connaissances, si ce n'est pour la confection d'un cadran solaire, problème que Vitruve traite d'ailleurs à la fin de ce livre. Le problème ne relève pas d'une utilité pragmatique, concrète, il est beaucoup plus fondamental. Il relève de la philosophie et de la théologie, bref, de notre conception du monde. Pour Vitruve et pour tous les bâtisseurs de l'Antiquité et du Moyen Age, l'architecte doit réaliser dans le microcosme l'image du macrocosme. Suite aux enseignements de la philosophie grecque platonicienne, on sait que derrière l'univers visible, contingent, se trouve un monde invisible, ontologiquement vrai, nécessaire, qui est à l'origine du monde tangible, que les choses terrestres ne constituent pas la vraie réalité, mais que celle-ci se trouve à un niveau bien supérieur, que les réalités terrestres ne sont que des ombres, celles qui sont projetées sur la paroi de la Grotte de Platon, qu'elles ne sont que les reflets, les ombres des Idées. Dès lors, tout ce qui se fait sur terre doit être un reflet, une reproduction fidèle de la réalité vraie du monde de la perfection des Idées. Tout ce que l'on réalise sur terre doit correspondre à la vision unitaire du καλον καγατον du monde des Idées.[2] Le Beau, le Bon et le Vrai *(verum, bonum, pulchrum)* forment une Tri-Unité, embrassant l'ensemble de la réalité et garantissant son unité. Les conceptions sur l'unité de la réalité au Moyen Age sont platoniciennes. Il n'y a pas de distinction entre ce qui est bon, ce qui est beau et ce qui est vrai, il n'y a pas de séparation entre les faits, les réalités, et leur valeur morale ou esthétique. "L'art pour l'art" est une conception absolument incongrue. Le Beau est l'expression même et nécessaire du Bon et du Vrai.

[1] *L'Architecture de Vitruve*, livre IX, trad. par Ch.-L. Maufras, t. 2 (Paris 1847), p. 310-371.
[2] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, s.v. kalokagatia.

Dans cette conception unitaire de la réalité, où le microcosme a nécessairement un rapport avec le macrocosme, les nombres et les proportions, les règles esthétiques ont toujours une signification. L'architecte les utilise parce qu'il veut "assurer à ces oeuvres une perfection comparable à la perfection de la Création divine".[1] La Beauté, selon Platon, correspond à certaines mesures et proportions. Pour Vitruve, toute architecture a une signification, et tout architecte doit être capable de reconnaître ce qui est représenté, autrement dit: il doit savoir regarder derrière la réalité visible. "En toute science, et principalement en architecture, on distingue deux choses, celle qui est représentée, et celle qui représente (quod significatur et quod significat). La chose représentée est celle dont on traite; la chose qui représente, c'est la démonstration qu'on en donne, appuyée sur le raisonnement de la science. La connaissance de l'une et de l'autre paraît donc nécessaire à celui qui fait profession d'être architecte".[2] Guibert de Nogent (1053 - 1124/1130), moine bénédictin contemporain de la construction du cloître et du tympan de Moissac, le dit avec cette belle formule: "Si tout ce que Dieu, de toute éternité, a voulu, est beau, alors tout ce qui possède de la beauté temporelle est un miroir de la beauté éternelle".[3]

Voilà définies, en quelques lignes rapides et nécessairement trop courtes, la pensée philosophique, la conception de la réalité tangible, qu'il faut toujours garder à l'esprit quand on étudie l'architecture médiévale. Dans les conceptions de l'homme de ce temps, tout a un sens, tout s'intègre dans l'unité du monde. Cela est valable aussi pour l'architecture, "fruit de la pratique et de la théorie", pour reprendre la belle expression de Vitruve.[4]

De nombreux édifices de l'Antiquité ont été construits selon les principes d'accord des proportions et des nombres.[5] Le Moyen Age hérite de la tradition antique, et l'enrichit de culture chrétienne. Dans le domaine de l'architecture romane, les travaux de Kenneth Conant et de beaucoup d'autres ont mis en évidence les clés symboliques que le Moyen Age utilisait pour réaliser ses oeuvres majeures.[6] Qu'est-ce à dire concrètement ? Qu'un architecte s'efforcera de donner à son bâtiment une signification, un symbolisme, un message. Le Moyen Age pense dans les cadres philosophiques de l'Antiquité et de l'héritage biblique. Vitruve n'a rien perdu de son actualité. Le Moyen Age, d'un côté, puisera dans l'héritage de l'Antiquité, construit ses édifices selon la technique architecturale de l'Antiquité, de l'autre, il l'enrichit d'un symbolisme biblique et chrétien. Il réalise donc une oeuvre parfaitement originale, dans laquelle s'expriment ses facultés d'invention. Les connaissances techniques des maîtres d'oeuvre romans "paraissent avant tout fondées sur la transmission orale d'un certain nombre de données reçues héréditairement, et d'autres acquises par l'observation et l'expérience personnelles", dit Raymond Oursel.[7] Ces données relèvent de techniques très simples. Vitruve nous apprend que pour établir le plan d'un édifice, il suffit tout simplement d'une règle et d'un compas (circini regulæque).[8] Au Moyen Age, ce principe est toujours valable: il suffit toujours d'une règle et d'un compas. Nous en ferons la démonstration à l'aide de quelques vestiges du XIe - XIIe siècle dans notre abbaye. Concrètement, cela signifie que la simplicité du tracé est gage de vérité. Mais commençons par le commencement.

1. La mesure

Celui qui étudie un édifice sacré comme l'abbaye de Moissac fait bien de suivre le conseil de l'Ange de l'Apocalypse guidant l'apôtre Jean dans la Jérusalem Céleste (Ap 21,15-17), et de commencer par mesurer l'édifice, la Cité et ses remparts. Mais pour pouvoir suivre ce conseil, nous avons besoin de connaître la mesure appliquée à la construction de l'édifice.

Dans le cloître, saint Jacques le Majeur est représenté tenant dans sa main un phylactère déroulé,

---

[1] Georges Jouven, *L'architecture cachée. Tracés harmoniques* (Paris 1979), p. 7.
[2] Vitruve, o.c., lib. 1, c. 1, p. 29.
[3] Guibert de Nogent, De Vita sua, in: Migne, PL 156, col. 839.
[4] Vitruve, o.c., lib. 1, Praefatio, p. 27.
[5] Voir par exemple le livre de Georges Jouven, *L'architecture cachée. Tracés harmoniques* (Paris 1979).
[6] Kenneth John Conant, *Mediaeval Academy Excavations at Cluny, IX: Systematic Dimensions in the Buildings*, in: Speculum 38 (1963), p. 1-45.
[7] Raymond Oursel, *Invention de l'architecture romane* (La-Pierre-Qui-Vire 1970), p. 325.
[8] Vitruve, o.c., lib. 1, c. 2, p. 45.

découpé en biais, sans inscription, mais gradué. Aucun des auteurs ayant écrit sur Moissac n'a su expliquer la présence et la forme insolite de ce phylactère. Bien entendu, le phylactère ne symbolise pas, comme le pensait Lagrèze-Fossat,[1] l'épître de Jacques aux Douze Tribus d'Israël, pour la simple raison que celle-ci a été écrite par Jacques le Mineur, le "frère" de Jésus, et non pas par Jacques le Majeur, "le fils de Zébédée", le saint patron de Compostelle, qui est représenté ici.[2] Ce n'est pas davantage, comme le pensait Bouchard, "un long phylactère destiné sans doute à représenter l'Evangile qu'il prêcha à Jérusalem".[3] Jacques le Majeur n'a jamais écrit. Son phylactère gradué possède donc une autre signification. La solution est relativement simple à trouver: la graduation donne la mesure utilisée pour la construction de l'abbaye. Et ce pied n'est autre qu'une division de l'ancienne mesure utilisée à Moissac avant la Révolution.

Les sources archivistiques nous parlent parfois d'une "mesure de Moissac". Un acte dressé vers 1115/1120, donc contemporain de l'édification du clocher-porche, précise qu'une donation par Raimond Bernard de Gandalou à l'abbaye de Moissac, de 6 sétérées dans la forêt del Broill, devait être mesurées *ad mensuram moysiacensem*.[4] Nous sommes renseignés avec exactitude ─ assez tardivement, il est vrai ─ sur la valeur de cette ancienne mesure, grâce à une délibération du Conseil de la ville de Moissac du 29 octobre 1759. Lorsque l'administration nationale voulut obliger les tisserands de Moissac à utiliser l'aune de Paris, le Conseil précisa que Moissac tenait à conserver pour toutes les autres opérations son ancienne mesure: "la mesure de canne de la p^{t} ville qui de toute ancienété ainsi quil resulte de la matrice qui est encore attachée a un mur de la grand chambre de la p^{t} maison commune, a eté composée de cinq pieds huit pouces huit lignes, et le pam de huit pouces sept lignes".[5] La canne de Moissac, en mesures de Paris, faisait donc 1,858803 m, le pam 0,232352 m. Ces Ces valeurs, calculées d'après la délibération des consuls de Moissac, en 1759, correspondent exactement à celles données par la Métrologie Française de Duc-Lachapelle: *« La sétérée de Moissac avoit pour élémens linéaires le Pan de 8 pouces 7 lignes [..] »*.[6] Il s'agit de la même mesure dont il est est question dans la délibération de 1759. Duc-Lachapelle précise encore: *« Les communes de Boudou, Malause, Saint-Vincent-Lespinasse, Montesquieu, Saint-Paul-d'Espis et Piac avoient la même mesure que Moissac »*.[7]

Les mesures, dit Vitruve, sont établies proportionnellement, par ἀναλογια au corps humain.[8] C'est C'est aussi ce que nous apprend l'Ange de l'Apocalypse, qui travaille avec une "mesure d'homme" (Ap 21,17). La canne, "mesure humaine", doit être divisée en 6 coudées, comme nous l'apprend l'Antiquité unanime, depuis la Bible (Ez 41,8) jusqu'à Vitruve, qui écrit que "le pied a la sixième partie de la hauteur du corps".[9] La division du corps humain en 6 pieds fait dire à Vitruve que le nombre 6 est parfait. Il utilise cet argument dans le débat entre les tenants d'un système décimal et les promoteurs d'un système seximal.[10] Nous obtenons ainsi un pied de 0,3098 m ($\approx$ 0,31 m). La mesure de ce pied est très exactement la hauteur, du trait supérieur au trait inférieur, du phylactère de saint Jacques. Nous possédons donc le pied utilisé à Moissac. Nous le trouverons confirmé au portail.

Maintenant, reste le problème pratique de l'action de mesurer. Il importe, pour éviter des conclusions inexactes, d'observer quelques règles, que je ne suis d'ailleurs pas le premier à formuler :[11]

a) Il faut prendre les mesures intérieures des édifices, en suivant les surfaces intérieures des murs.[12] Il faut regarder le bâtiment avec les yeux de l'observateur, qui se trouve à l'intérieur, et non pas avec

---

[1] A. Lagrèze-Fossat, *Etudes historiques sur Moissac*, t. 3 (Paris 1874), p. 280.
[2] Régis de La Haye, *Les apôtres du cloître de Moissac sont-ils dans l'ordre ?*, in: BSATG 116 (1991), p. 78.
[3] J.M. Bouchard, *Monographie de l'église et du cloître de Saint-Pierre de Moissac* (Toulouse 1875), p. 17.
[4] ADTG, G 569 II, f. 1r.
[5] AM Moissac, BB 14, f. 351r.-353v.
[6] Duc-Lachapelle, *Métrologie Française ou Traité du système décimal à l'usage du département du Lot* (Montauban 1807), table VIII, p. 18.
[7] Duc-Lachapelle, o.c., p. 134, table XXV.
[8] Vitruve, o.c., lib. 3, c. 1, p. 241-249.
[9] Vitruve, o.c., lib. 3, c. 1, p. 243 et 247.
[10] Vitruve, o.c., lib. 3, c. 1, p. 241-249.
[11] Cf. la publication récente: Alain Guerreau, *Edifices médiévaux, métrologie, organisation de l'espace. A propos de la cathédrale de Beauvais*, in: Annales ESC 47 (1992), p. 87-106.
[12] Guerreau, o.c., p. 98.

l'oeil de l'architecte (moderne) qui, travaillant sur des plans, connaît l'épaisseur des murs et des colonnes, que l'observateur ne peut pas mesurer.

b) Nos édifices romans sont construits sur des nombres entiers, parfois sur des modules. Une source contemporaine, la Disciplina Farfensis, nous apprend que les principales cotes du monastère sont exprimées en pieds, et en chiffres ronds.[1] Cluny était mesuré en chiffres ronds.[2] Il faut donc travailler avec des chiffres ronds.[3] Nous verrons dans la suite de cette étude que ces nombres ne sont pas choisis arbitrairement et qu'ils ont une signification allégorique, dont on trouve l'explication chez les Pères de l'église.

c) Il faut garder à l'esprit ce que Guerreau appelle pudiquement "la faible préoccupation des constructeurs médiévaux pour l'orthogonalité, voire le parallélisme".[4] Sur le terrain, il n'est pas toujours facile de mesurer un édifice roman et de retrouver les nombres que recèle l'architecture, car on constate bien souvent d'importantes imprécisions, voire des déviations indignes du premier apprenti maçon venu. Ainsi, la galerie orientale du cloître de Moissac mesure plus d'un mètre de plus que sa galerie jumelle, à l'ouest ! Erreur du maçon ? Il est vrai qu'on semble avoir beaucoup travaillé au jugé. Mais certaines églises romanes sont tellement "mal" construites que les déviations sautent aux yeux. Des murs penchés ou non d'équerre, des voûtes pas rondes, des absides décalées par rapport à l'axe de la nef, voilà des choses que l'on a mis trop facilement sur le compte de l'inexpérience des architectes et des bâtisseurs. Mais est-ce bien juste ? Bien sûr, comme le dit Georges Jouven, "les monuments n'ont pas été et ne sont pas spécialement construits pour être relevés au millimètre près par d'exigeants exégètes".[5] Pour Alain Guerreau, une exactitude d'exécution de l'ordre de 2 % est tolérable.[6] Mais de là à excuser des déviations de plus d'un mètre, il y a un grand pas.

Le sujet mériterait une étude bien plus approfondie que celle que nous menons dans le cadre de cette étude. Toutefois, je nourris à cet égard une conviction. Les écarts importants que l'on relève dans l'édifice lui-même, ne peuvent être expliqués comme des distractions de maçons ou des inattentions des maîtres d'oeuvre, ils ont été réalisés à dessein, pour des raisons optiques. Une architecture tirée au cordeau est morte: voir certaines églises néo-gothiques, voir l'architecture nazie, mussolinienne ou stalinienne. Les bâtisseurs romans étaient parfaitement capables de bâtir au centimètre près, mais c'est à dessein qu'ils ne le faisaient pas, pour faire "vivre" l'architecture. Telle est aussi l'opinion de Kenneth Conant qui, à Cluny, relève d'importants décalages, une grande imprécision apparente dans les cotes. Il estime que cette imprécision doit être "intentional". Les déviations ont été introduites à dessein, elles ont été réalisées dans le but d'éviter la rigidité dans l'effet intérieur de l'édifice.[7]

Une fois l'intentionalité de ces décalages admise, se pose le problème du mesurage. Car, entre deux murs parallèles, de longueur différente, laquelle est la bonne mesure ? Kenneth Conant constate que le côté sud de Cluny-III mesure 600 pieds, le côté nord 602 pieds. Il y a donc un écart de 2 pieds, soit plus d'un demi-mètre. Mais laquelle de ces deux cotes est la bonne ? Ce sera celle qui possède une valeur symbolique, c'est-à-dire 602 pieds (7 x 86).[8] Bien sûr, pour pouvoir arriver à cette conclusion, il faut avoir étudié les autres dimensions architecturales, ainsi que le symbolisme numéral ou la structure modulaire, conçus par l'architecte. Bref, il s'agira d'étudier les nombres et leur signification.

2. Les tracés

L'architecte roman, héritier de l'Antiquité et de Vitruve, mais aussi de la connaissance transmise dans les loges des maîtres bâtisseurs, utilisait non seulement des mesures exprimées en chiffres ronds, mais

---

[1] Disciplina Farfensis, lib. 2, c. 1, in: Migne, PL 150, col. 1249-1251.
[2] Petrus Dinter (ed.), Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, lib. 2, n. 17, in: CCM, X, p. 203-206.
[3] Voir aussi: Jouven, o.c., p. 54-57.
[4] Guerreau, o.c., p. 98.
[5] Jouven, o.c., p. 267.
[6] Guerreau, o.c., p. 99.
[7] Kenneth John Conant, *Mediaeval Academy Excavations at Cluny, IX: Systematic Dimensions in the Buildings*, in: Speculum 38 (1963), p. 8: ".. to avoid rigidity in the interior effect of the building".
[8] Conant, o.c., p. 6.

encore des principes géométriques et des tracés, connus et appliqués depuis l'Antiquité.[1] Kenneth Conant a démontré que Cluny-III a été construit à l'aide des tracés de Φ, $\sqrt{2}$, du carré, du double carré et des diagonales, le tout selon une arithmétique et une géométrie simple.[2]

À Moissac, les restaurations du XIIIe siècle ont fait disparaître beaucoup de bâtiments du XIe - XIIe siècle. Mais certaines parties sont toujours là, et nous permettent de vérifier les calculs des moines du Moyen Age. Cette analyse géométrique et arithmétique met en évidence une signification symbolique et théologique. Les édifices de Moissac ont dans leurs proportions, dans leurs nombres et dans leurs mesures, des significations. Pour reprendre l'exemple du portail: si l'architecte a donné à l'ouverture des deux portes la proportion d'un double carré, c'est-à-dire un rapport 2:1, il l'a fait à dessein. Tout d'abord, il reprend un schéma bien connu dans l'Antiquité, qui construisait ses temples de préférence sur le plan du double carré.[3] Ensuite, il pose, de façon cryptique il est vrai, une question qui sous-tend une partie de la spiritualité de Moissac: la question de l'unité et de la dualité.

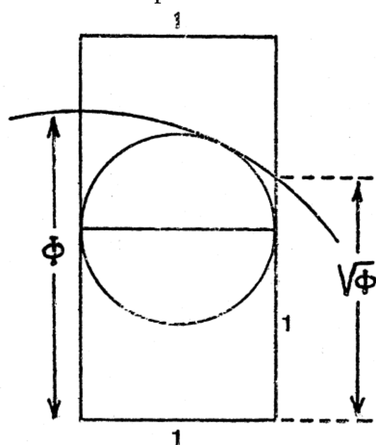
Encore une fois, saint Pierre nous donne la clé. En observant le bas-relief de saint Pierre dans le cloître, le visiteur ne peut qu'être frappé par la curieuse façon dont l'apôtre tient ses clés. Ce n'est pas ainsi que l'on tient des clés. Il est clair que le sculpteur a voulu attirer notre attention, et à voulu nous indiquer quelque chose. Répondons donc à son invitation, et mesurons. Les clés de saint Pierre forment un angle de 26°34'. Or, l'angle de 26°34' est celui du triangle droit donc les côtés sont 1, 2 et $\sqrt{5}$. Ce triangle de rapport 2:1 nous permet de construire le double carré et permet la construction géométrique de la « Divine Proportion », appelée aussi « Nombre d'Or », « section dorée », « règle d'or » ou Φ.



La Divine Proportion, nous apprend Euclide, est la division d'une ligne en deux parties, telles que le rapport du segment entier à la plus grande soit égal au rapport de la plus grande à la plus petite.[4] C'est C'est un nombre irrationnel, symbolisé habituellement par la lettre grecque Φ. Il correspond à environ

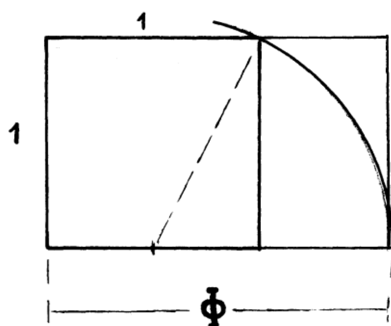
[1] Ne mentionnons qu'un seul ouvrage parmi une riche littérature: Georges Jouven, *L'architecture cachée. Tracés harmoniques* (Paris 1979).
[2] Conant, o.c., p. 1-45; Kenneth John Conant, *Cluny Studies, 1968-1975*, in: Speculum 50 (1975), p. 383-390 + Plates.
[3] Jouven, o.c., p. 130-183.
[4] Euclide, Elementa 6, Def. 3 ; 6,30.

1,618 ; √Φ correspond à environ 1,272. S'il est impossible de calculer avec précision le Nombre d'Or, nombre irrationnel, il est par contre très facile de la construire par la géométrie, à l'aide simplement d'une règle et d'un compas. En voici quelques exemples. D'abord, construisons la Divine Proportion et sa racine à partir du double carré :



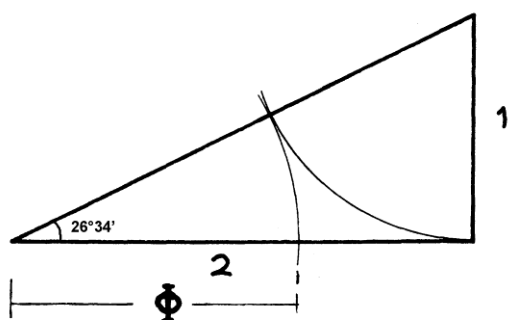
Construction de la Divine Proportion à partir du double carré.

Le rectangle d'or peut être construit également à partir d'un seul carré :



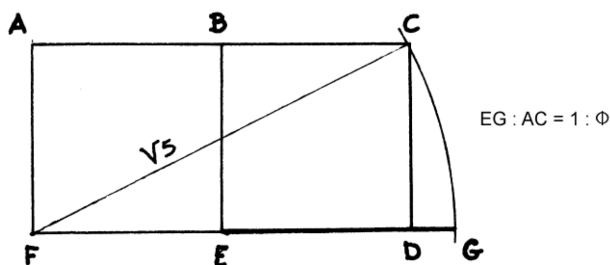
Construction du reactangle d'or à partir du carré.

On divise une droit en Divine Proportion à l'équette et au compas, à partir du triangle de rapport 2/1 :



Construction de la Divine Proportion à partir du triangle de rapport 2/1.

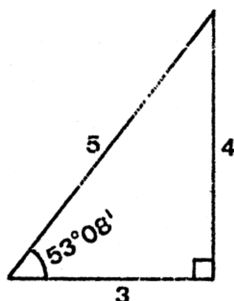
Le rapport 1:Φ se construit à partir du double carré comme suit :



1:Φ à partir du double carré.

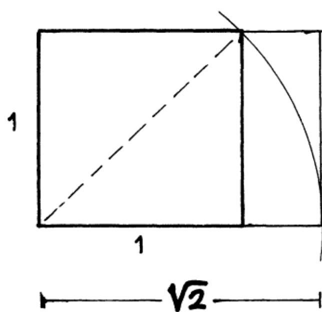
Le triangle de Pythagore 3-4-5, triangle qui se construit sur le terrain avec la corde de 12 sections (3 + 4 + 5), nous est expliqué par Vitruve dans son livre *De Architectura* :

> Pythagore a de même inventé et fait connaître la manière de tracer un angle droit, sans employer l'équerre dont se servent les ouvriers. [...] On prend trois règles qui ont de longueur, l'une trois pieds, l'autre quatre, la troisième cinq. On les dispose de manière que, se joignant par leurs extrémités, elles présentent un triangle qui donnera une équerre juste.[1]



Le triangle de Pythagore 3-4-5.

Enfin, nous avons le carré simple et la diagonale √2, qui donnent un rectangle aux côtés 1 et √2

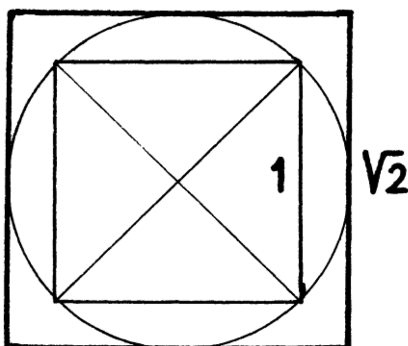


Construction de √2 à partir du carré.

Une autre façon de construire le rapport √2 :1 part encore du carré, et se construit à l'aide d'un cercle ayant comme rayon la moitié de la diagonale du carré. Ce thème est appliqué entre autres à Chartres.[2]

---

[1] *L'architecture de Vitruve*, livre IX, Introduction, trad. par Ch.-L. Maufras, t. 2 (Paris 1847), p. 314-315.
[2] John James, *Chartres. The masons who built a legend* (Londres 1982), p. 33.



√2 à partir du carré.

Ces schémas nous fournissent les grands principes de tracés sur lesquels repose toute architecture traditionnelle. La connaissance de Φ et de √Φ donne accès à la quadrature du cercle, problème qui occupait beaucoup les religieux du Moyen Age. Car non seulement les architectes accordaient de l'importance aux figures mathématiques, les théologiens aussi finirent par montrer de l'intérêt au cercle, à la sphère et au carré, qu'il voyaient comme des moyens de traduire leur pensée, de symboliser la conception néo-platonicienne de l'Emanation à partir de la Monade.[1] Ainsi, les ouvertures triangulaires que l'on voit dans les églises auvergnates ont pu être considérées comme des symboles de la Trinité.

Maintenant, que fait-on avec ces principes géométriques ? La réponse est simple : on construit le portail, on trace le cloître, on bâtit l'église, on édifie le monastère.

3. Les nombres

Nous en venons ainsi au troisième outil de base nécessaire à une analyse des édifices de l'abbaye de Moissac: le symbolisme des nombres. Voilà une science que notre époque moderne a totalement perdue.[2] Le Moyen Age, à la suite de l'Antiquité, considérait le symbolisme des nombres comme une véritable science. Celle-ci réunissait l'héritage biblique et grec, et était considérée par un auteur comme Raban Maur, dans un texte que l'abbaye de Moissac possédait, comme une science que les clercs devaient apprendre pour comprendre les Saintes Ecritures: "La science des nombres ne doit pas être négligée, car en beaucoup d'endroits des Saintes Ecritures on voit clairement en quelle estime elle est tenue. Ce n'est pas sans raisons qu'il est dit dans les louanges de Dieu: 'Vous avez tout fait par mesures, nombres et poids' [Sagesse 11,21]".[3] Le symbolisme des nombres, tel qu'il nous vient d'Israël et de la Bible, a été fortement propagé par saint Augustin, qui en est le grand maître, et qui a donné le ton pour tout le Moyen Age.[4]

Les nombres ne sont pas des chiffres, mais des symboles, porteurs de significations. "Chaque nombre", dit Raban Maur, dans ce même texte que l'abbaye de Moissac possédait, "est fixé par ses propriétés, de telle façon qu'aucun nombre ne saurait être pareil à un autre".[5] On ne peut donc faire dire n'importe quoi aux nombres. Cela veut dire aussi que, quand un architecte donne à son édifice certaines cotes, certaines dimensions, il ne les choisit pas au hasard. Il choisira autant que possible des mesures possédant une signification, par exemple le nombre 3, symbole du Ternaire divin, le nombre 4, symbole du quaternaire terrestre, le nombre 10, nombre de perfection.[6] Certains édifices possèdent

---

[1] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris 1966 = Études de philosophie médiévale, 45), p. 134-135.

[2] Heinz Meyer, Rudolf Suntrup, *Lexikon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (München 1987 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 56), p. X: "Die historische Forschung der theologischen und philologischen Disziplinen hat sich mit der Zahlenallegorese selbst nur wenig beschäftigt".

[3] Raban Maur, De institutione clericorum, libr. 3, c. 22, in: Migne, PL 107, col. 399-400.-Raisonnement comparable chez saint Augustin, De Civitate Dei, XI, c. 30, in: CCSL 48, p. 350.-Cf. Vocabulaire de Théologie Biblique (Paris 1966), art.: Nombres.

[4] Meyer/Suntrup, o.c., p. XIII-XIV.

[5] Raban Maur, De institutione clericorum, lib. 3, c. 22, in: Migne, PL 107, col. 399-400.

[6] Pour la signification des nombres dans la patristique et au Moyen Age, on consultera utilement l'excellent lexique de Meyer et Suntrup: Heinz Meyer, Rudolf Suntrup, *Lexikon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (München 1987 = Münstersche Mittelalter-Schriften, 56); voir aussi: Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung*

de véritables nombres-clé. Le cas de l'architecture carolingienne est célèbre.[1] Ainsi, nous voyons le nombre 3 appliqué à Centula/Saint-Riquier.[2] A Aix-la-Chapelle, comme le montrent les études de Felix Kreusch et de Leo Hugot, le palais de Charlemagne et la chapelle palatinale sont construits sur un "Zwölfersystem", un système duodécimal, basé sur des modules de 12 pieds carolingiens de 33,28 cm, et des multiples de 12, soit: 24, 36, 48, 60, 72, 84, 108 et 144. La chapelle palatinale est construite sur le nombre 144 de la Jérusalem Céleste: la circonférence intérieure de l'octogone fait 144' (8 x 18'), tout comme la longeur totale de l'édifice.[3] Cluny-II, quant à lui, est construit sur le nombre 7 et ses multiples.[4]

Cela veut-il dire que tous les nombres, ceux aussi des moindres détails architectoniques, ont une signification symbolique ? Cela n'est certainement pas le cas. Pour l'organisation d'un espace simple (nous le verrons ci-dessous pour la chapelle du Palais abbatial), cela ne souffre pas de doute. Quand un espace possède des structures plus compliquées, d'après l'opinion d'Alain Guerrau à laquelle j'adhère: *« quelques axes principaux de cet espace sacré sont déterminés par des nombres simples de modules, le reste étant placé au jugé, donc jusqu'à un certain point négligé »*.[5] Nous verrons que dans le porche et dans la salle haute seuls les principaux nombres architectoniques ont une signification symbolique.

4. Herméneutique

Pour l'application pratique des principes que nous venons d'énoncer, nous limiterons notre analyse aux parties des édifices encore debout, celles dont nous savons avec certitude qu'elles datent de l'époque qui nous intéresse dans cette étude. Ce sont la chapelle intégrée aujourd'hui au Palais Abbatial, le grand portail, le porche et la salle haute de l'église abbatiale. Nous démontrerons que l'architecte a construit ces ouvrages selon deux méthodes. Il a utilisé d'abord les tracés de l'Antiquité, par exemple le thème $\sqrt{2}$, ou la Proportion Dorée (le Nombre d'Or). Ensuite, il a donné à sa construction des nombres ayant une signification. Ces nombres se rapportent entre eux de façon à développer un discours théologique, que l'on ne peut comprendre qu'en étudiant, à la lumière des écrits des Pères de l'église, l'allégorie des nombres du Moyen Age. Si cette lecture allégorique des nombres nous pose problème, c'est simplement parce que nous avons oublié cette science bien médiévale, très éloignée, il est vrai, de notre pensée moderne, rationaliste et pragmatique. Pour nous, les dimensions d'un édifice sont de simples chiffres, sans signification intrinsèque, dépendant simplement de la configuration du terrain, du prix de revient des matériaux et des catalogues des fournisseurs; pour un architecte du Moyen Age, au contraire, les nombres sont porteurs de signification, nécessaires à l'harmonie de la construction dans toutes ses parties, et nécessaires à l'harmonie de la terre et du ciel.

La chapelle romane du Palais Abbatial

Commençons par une construction simple: la chapelle romane du palais abbatial. Cette chapelle, classée en 1924,[6] est couverte d'une voûte en berceau, décorée de fresques de la fin du XIIe siècle, représentant, à l'est, le Dieu en gloire avec le Tétramorphe, et à l'ouest l'Arbre de Jessé avec des Prophètes. Les fresques sont devenues illisibles depuis que, au XIXe siècle, le propriétaire des lieux a utilisé la chapelle comme réservoir d'eau, destiné à un établissement de bains.[7] Les mesures intérieures de la chapelle sont de 3,82 sur 7,38 mètres. En traduisant ces mesures en pieds de Moissac,

---

des Mittelalters (reprint Münster 1964²), p. 61-87.

[1] Carol Heitz, *L'architecture carolingienne et les nombres*, in: Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa 23 (1992), p. 89-96.

[2] Carol Heitz, *Saint-Riquier en 800*, in: Revue du Nord 68 (1986), p. 335-344.

[3] Felix Kreusch, *Kirche, Atrium und Portikus der Aachener Pfalz*, in: Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben; Band III: Karolingische Kunst (Düsseldorf 1966²), p. 463-533; Leo Hugot, *Die Pfalz Karls des Grossen in Aachen. Ergebnisse einer topographisch-archäologischen Untersuchung des Ortes und der Pfalz*, ibidem, p. 534-572.

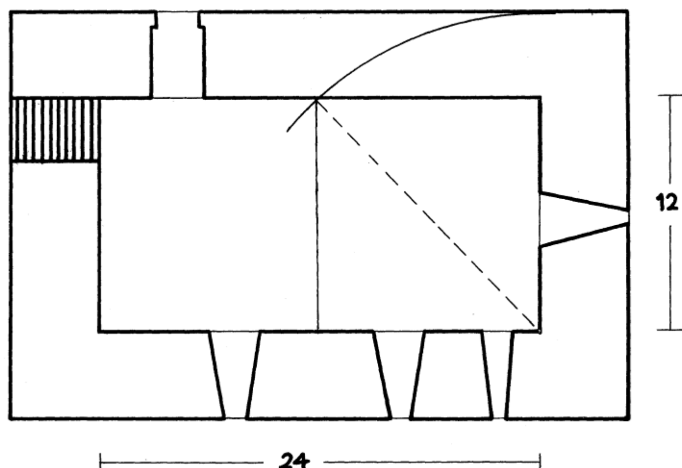
[4] Kenneth John Conant, *Mediaeval Academy Excavations at Cluny, IX: Systematic Dimensions in the Buildings*, in: Speculum 38 (1963), p. 4.

[5] Guerreau, o.c., p. 106, note 44.

[6] Cf. BSATG 52 (1924), p. 133.

[7] M. Mila de Cabarieu, *Excursion à Moissac. Visite aux ruines du palais abbatial, au cloître, à l'église St. Pierre et à l'église St. Martin*, in: BSATG 10 (1882), p. 101-110.

on obtient 12 pieds et 24 pieds, avec des tolérances négligeables de l'ordre de 10 et de 6 cm. A Cluny-III, Kenneth Conant qualifie des tolérances de l'ordre de 10 cm de "remarquablement petites pour l'époque".[1] La chapelle est donc contruite sur un plan de rapport 2:1, avec des dimensions de 12' et de 24'.



Tracé de la chapelle du Palais abbatial (mesures en pieds).

Il est évident que ces nombres et ce rapport n'ont pas été choisis pour rien. Le carré, le rectangle de rapport 2:1 et le cube sont des modules largement répandus dans toute l'Antiquité orientale pour la construction de temples. Le Temple de Jérusalem (1 R 6,3), le Saint des Saints (2 Chr 3,8), le Débir du Temple d'Ezéchiel (Ez 40,4), le Temple d'Ezéchiel (Ez 40,12-15), le Hékal du Temple d'Ezéchiel (Ez 41,2), le Parthénon d'Athènes[2] sont construits sur des carrés et des doubles carrés. Le Débir du Temple de Salomon (1 R 6,20), la Qua'aba de la Mecque sont des cubes. Une construction sur le rapport 2:1 participe donc à un symbole sacré fort ancien.

Les mesures retenues par l'architecte de la chapelle sont 12 et 24. Ce sont deux nombres symboliques importants dans la tradition patristique, sur lesquels les moines de Moissac possédaient une importante littérature. Pour comprendre la signification de ces nombres, il faut revenir un moment à leurs origines bibliques, repensées et propagées, voire fixées pour tout le Moyen Age, par saint Augustin. Il faut commencer par le nombre 7, nombre sacré biblique par excellence. Pour les savants de ce monde, dit Grégoire le Grand dans ses Moralia que l'abbaye de Moissac possédait, le 7 est un nombre parfait, parce qu'il est composé du premier nombre impair (3) et du premier nombre pair (4). Ces nombres, par addition, font 7, et par multiplication font 12:

> « Que signifie le nombre 7, sinon la suprême perfection ? Car, sans parler des considérations humaines sur ce nombre 7, qui déduisent sa perfection de ce qu'il est composé du premier nombre pair divisible (4), et du premier nombre impair indivisible (3), nous avons l'absolue certitude que l'Ecriture a coutume de l'employer pour marquer la perfection. C'est pour cela que le Seigneur se reposait le septième jour. De là vient aussi que le septième jour est donné aux hommes pour le repos, à savoir le sabbat. [...]
>
> C'est parce que le Saint Esprit devait remplir les apôtres de sa grâce septiforme, qu'ils furent choisis au nombre de douze; car 7 devient 12, si au lieu d'additionner, on multiplie ses composants l'un par l'autre: 4 multiplié par 3, ou 3 multiplié par 4 donne 12. Et c'est parce qu'ils devaient annoncer la Sainte Trinité aux quatre parties du monde que les saints apôtres furent choisis au nombre de douze, symbolisant par leur nombre même la perfection qu'il prêchaient par leur parole et leur manière de vivre. »[3]

[1] Conant, o.c., p. 8.
[2] Jouven, o.c., p. 130-183.
[3] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 35, c. 8, § 15, in: Migne, PL 76, col. 758; Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 1, c.

L'allégorie des nombres 3 et 4, formant par addition le nombre 7 et par multiplication le nombre 12, est constamment reprise durant tout le Moyen Age. Le 3 est toujours le nombre de la Trinité. Il sera rapproché du divin et du spirituel. Le 4 est toujours le nombre de la terre. Pour saint Augustin, le 3 représente la Sainte Trinité, le 4 représente la terre, les quatre vents, et les quatre évangiles qui doivent être annoncés au monde entier.[1] L'homme possède sept qualités, dit Grégoire le Grand, dont trois se rapportent à l'esprit, et quatre au corps.[2] Les quatre directions du monde, écrit Grégoire le Grand, symbolisent toutes les régions, symbolisent l'ensemble du monde.[3] Pour Bède le Vénérable, le nombre 3 symbolise la partie spirituelle de l'homme (incorporea pars), le nombre 4 le corps; l'addition des deux, 7, fait l'homme.[4] Le Décret de Burchard de Worms dit: Dieu parle au Diable de quatre manières, le Diable parle à Dieu de trois manières.[5] Ce ne sont là que quelques exemples, mais ils illustrent utilement l'idée qui traverse tout le Moyen Age: le nombre 3 appartient au ciel, le nombre 4 appartient à la terre. Inutile de dire que nous ne venons de citer que des textes que les moines de Moissac possédaient.

Le 12, dans la symbolique des nombres du Moyen Age, est avant tout le nombre des patriarches, des tribus d'Israël, le nombre des apôtres, le nombre des portes de la Jérusalem Céleste, le nombre des signes du zodiaque, des mois de l'année, des heures de la journée. Le nombre 12 est donc un important symbole de plénitude.[6] Mais c'est surtout comme le nombre des apôtres, et par conséquent comme le symbole de la prédication de l'évangile, que le 12 est considéré par les auteurs du Moyen Age. Saint Augustin, dans ses Commentaires sur les Psaumes, que l'abbaye de Moissac possédait, donne le ton: le monde est divisé en quatre parties. Et toute la terre est appelée à recevoir l'évangile. Voilà pourquoi il y a quatre évangiles. En même temps, toute la terre est appelée au nom de la Trinité, pour être rassemblée au sein de l'église. Or, trois fois quatre font douze.[7] Les douze apôtres, nous apprend Grégoire le Grand dans ses Moralia que l'abbaye de Moissac possédait, font connaître, dans les quatre parties du monde (4), la Trinité, qui est Dieu (3).[8] A la fin des temps, ─ c'est de nouveau saint Augustin qui parle ─, les apôtres prendront place sur douze sièges, pour juger les douze tribus d'Israël. Le nombre 12, écrit saint Augustin, est donc un symbole d'universalité, il possède une significatio universitatis. Il symbolise l'église répandue dans les quatre parties du monde, aux quatre vents. A la fin des temps, les élus sont rassemblés des quatre vents. L'église, qui sera jugée par les apôtres siégeant sur 12 sièges, entrera par les 12 portes dans la Cité Céleste. Comment les élus sont-ils appelés, sinon par le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ? Or, quatre fois trois font douze. Voilà ce que les moines de Moissac pouvaient lire dans les Ennarationes in Psalmos de saint Augustin.[9] Quant aux douze portes de la Jérusalem Céleste, Bède le Vénérable dans son Commentaire sur Marc, que l'abbaye de Moissac possédait, propose une lecture non pas eschatologique, mais ecclésiologique: la configuration de la cité sainte Jérusalem, possédant trois portes sur chacun de ses quatre côtés, montre que suite à la prédication des apôtres et de leurs successeurs tous les peuples de la terre doivent entrer dans l'église, par la foi en la Sainte Trinité.[10] On peut encore citer des dizaines de textes, chez les Pères de l'église et chez les auteurs du Moyen Age. Tous font la même analyse, celle de saint Augustin, qui a traversé le Moyen Age.

Le nombre 24 est la multiplication de 12 par 2, le double duodénaire.[11] Pour Isidore de Séville, 24 est le nombre des 24 livres de l'Ancien Testament, et celui des 24 Anciens de la Vision Apocalyptique de saint Jean.[12] Pour saint Ambroise, le nombre 24 est celui des Anciens de

---

18-19, in: SC 32 bis, p. 191-195, dont je reprends ici la traduction. – Voir également: Meyer/Suntrup, art. Drei, Vier, Sieben.

[1] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum CIII, sermo III, § 2, in: CCSL 40, p. 1500.

[2] Grégoire le Grand, Moralia in Iob, lib. 35, c. 16, § 42, in: Migne, PL 76, col. 773.

[3] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 1, hom. 3, § 15, in: SC 327, p. 140-141.

[4] Bède le Vénérable, In Lucae evangelium expositio, lib. 1 (Lc 3,38), in: CCSL 120, p. 91.

[5] Burchard de Worms, Décret, lib. 20, c. 52, in: Migne, PL 140, col. 1032.

[6] Meyer/Suntrup, o.c., art. Zwölf; Sauer, o.c., p. 66-68.

[7] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum CIII, sermo III, § 2, in: CCSL 40, p. 1500.

[8] Grégoire le Grand, Moralia in Job, lib. 35, c. 8, § 15, in: Migne, PL 76, col. 758.

[9] Saint Augustin, Ennaratio in Psalmum LXXXVI, § 4, in: CCSL 39, p. 1201-1202.

[10] Bède le Vénérable, In Marci Evangelium Expositio, I (3,13-14), in: CCSL 120, p. 469-470.

[11] Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (reprint Münster 1964^2), p. 68.

[12] Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 6, c. 1, § 8, in: Migne, PL 82, col. 229.

l'Apocalypse, et celui des patriarches et des apôtres.[1] Les Pères semblent donc accorder au nombre 24 24 un symbolisme de lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

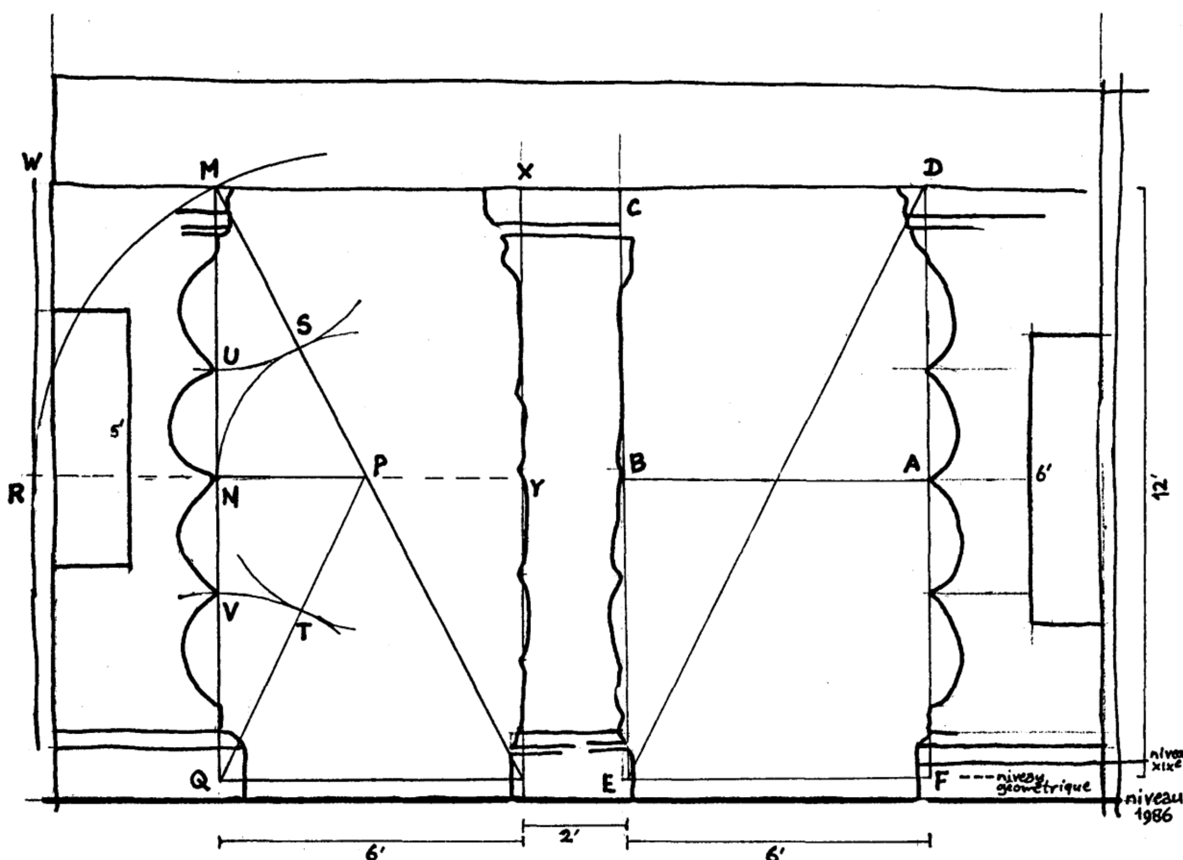
L'analyse géométrique de cette chapelle est donc assez simple et fort classique. La lecture théologique, à partir des nombres sur lesquels est construite la chapelle et à partir de l'iconographie, ne pose pas davantage de problèmes insurmontables. L'iconographie de la chapelle propose d'un côté le Tétramorphe, de l'autre l'Arbre de Jessé, soit une image du Nouveau et une image de l'Ancien Testament. Le nombre 12, les Pères de l'église nous l'ont appris, est celui qui symbolise, étant composé de 3 (la Trinité) et de 4 (les Quatre Evangiles; le Tétramorphe), la prédication des Douze Apôtres et l'appel de l'église. Le nombre 24, celui des livres de l'Ancien Testament, symbolise l'ancienne Alliance, figurée ici par l'Arbre de Jessé.

L'épaisseur des murs de la chapelle (1,50 m) peut être comprise comme faisant 5 pieds de Moissac, mais en réalité elle est déterminé tout simplement par le thème $\sqrt{2}$. Il suffit de tracer au compas la longueur de la diagonale d'un carré: $\sqrt{288} \approx 17$, pour obtenir des murs d'une épaisseur de 5' (voir figure).

Le Grand Portail

Passons maintenant au grand portail de l'abbatiale, construit au début du XII[e] siècle (voir notre dessin), que nous allons soumettre à une pareille analyse. La largeur de l'ouverture AB égale 1,85 m, soit 6 pieds de Moissac; la hauteur BC est identique. La construction d'un second carré ABEF nous permet de trouver le niveau géométrique idéal du seuil EF. Nous constatons au passage que le niveau antérieur aux travaux du parvis réalisés en 1985 - 1986 était un peu trop élevé, mais que le niveau actuel, celui de 1986, est trop bas de quelques centimètres. Chacun des deux ouvertures du portail s'inscrit dans un double carré de 6' sur 12'.

[1] Saint Ambroise, De fide, lib. 5, c. 6, § 74, in: CSEL 78, p. 244.



Construction du portail de Moissac sur le nombre 6, le rapport 2:1, et le tracé de Φ ou la Proportion Dorée (mesures en pieds).

Sur notre dessin, nous avons rendu dans l'ébrasement de la porte de gauche le tracé de construction des redents et des jambages. On construit la Divine Proportion à partir du triangle de rapport 2:1, en traçant, au compas, à partir du point P, la longueur PN en S, puis la longueur MS en U. Or, MU est la Section d'Or de MN. C'est donc la Section d'Or qui détermine la place du redent. On fait la même opération pour trouver le redent inférieur: à partir de Q, on trace au compas PN en T, puis, à partir de Q, la longueur QT en V. QV est la Section d'Or de la longueur QN. La largeur des jambages correspond donc également à la Section d'Or. En traçant au compas la longueur PM en R, on obtient un rectangle d'or WXYR. Le tracé des deux portes d'entrée de l'abbatiale de Moissac repose donc, de toute évidence, sur l'application des règles du tracé classique, et sur le Nombre d'Or.

Les éléments architecturaux des portes doivent être mesurés en nombres ronds. La largeur du trumeau (≈ 0,60 m, soit 2') se mesure simplement en pieds: sa surface géométrique idéale totalise 2' x 12' = 24'. Les ébrasements des portes ont une largeur de 6 pieds de Moissac, pour une hauteur de 12'. La surface de l'ouverture d'un portail est donc de 72'; les deux font 144'. Le symbolisme des nombres nous dévoile, là aussi, un programme théologique.

La signification première (et presque exclusive) du nombre 6, tout au long du Moyen Age, est celle de la Création en Six Jours, nombre de l'Hexaméron, nombre créationnel par excellence. Sa projection sur l'histoire universelle donne lieu à la notion, exprimée, entre autres (mais on peut citer des centaines d'exemples) par Bède le Vénérable, dans son De Temporibus, que l'abbaye de Moissac possédait, de la correspondance des six jours de la Création aux six Ages (Ætates) du Monde.[1] La durée totale du monde serait de 6.000 ans.[2] C'est encore une idée unanimement admise au Moyen

[1] Bède le Vénérable, De Temporibus, XVI, in: CCSL 123 C, p. 600-601.
[2] Hilaire de Poitiers, In Matthaeum, 17,2, in: SC 258, p. 62-63.

Age.

La seconde signification du nombre 6 est empruntée à l'arithmétique: le nombre 6 est un numerus perfectus, car il est égal à la somme de ses propres diviseurs: 1 + 2 + 3 = 6.[1] A la suite de saint Augustin, la réflexion s'oriente sur une combinaison des deux idées, la référence biblique et le raisonnement arithmétique: le 6 est-il un nombre parfait parce que Dieu a créé le monde en six jours, ou bien Dieu a-t-il créé le monde en six jours parce que le 6 est un nombre parfait ? Ces idées sont creusées par saint Augustin, Grégoire le Grand et Raban Maur, pour ne citer que quelques-uns des auteurs dont Moissac possédait les ouvrages.[2]

Le nombre 12, nous l'avons vu ci-dessus, nombre des patriarches, des apôtres et des portes de la Jérusalem Céleste, est un nombre de plénitude.

Le nombre 144 se rapporte, dans tous les cas de figure, à la Jérusalem Céleste.[3] Nous l'avons déjà rencontré dans l'octogone d'Aix-la-Chapelle. En effet, 144, carré de 12, nombre parfait, est la mesure définissant la Jérusalem Céleste dans l'Apocalypse (Ap 21,17). Comme carré, multiplication par soi-même, ce nombre acquiert une signification toute nouvelle. Le même symbolisme appartient au nombre des 144.000 Elus de l'Apocalypse, double nombre de plénitude: 12 x 12, multiplié par 1.000, nombre d'une grande multitude (Ap 7,4; 14,1).

Le nombre 72 n'est pas, aussi curieux que cela puisse paraître, la moitié de 144. Diviser un nombre par 2, dans l'allégorie des nombres, est toujours une opération maléfique et péjorative.[4] La moitié est un symbole d'imperfection, comme le dit Grégoire le Grand dans ses Homélies sur Ezéchiel.[5] En réalité, la signification du nombre 72 se rapporte spécifiquement à la symbolisation de la Révélation divine, à ceux qui la reçoivent et à ceux qui l'annoncent. L'idée remonte à l'Ancien Testament: les descendants de Noé, après le Déluge, se divisent en 72 peuples, parlant 72 langues (Gn 10,1-32). En référence à cette donnée vétéro-testamentaire, 72 devient le nombre des disciples envoyés en mission par Jésus, et ainsi, par l'opération 3 x 24, le nombre symbolisant l'annonce permanente, 24 heures par jour, de la foi en la Trinité (3). Le monde entier doit recevoir la lumières de la Trinité. "Par les 72 langues, toutes les nations seront soumises", disait la prédiction de la Sibylle, que les moines de Moissac avaient dans leur bibliothèque.[6] Et les Allégories d'Isidore de Séville de nous apprendre sur le nombre 72: "Les 72 disciples symbolisent l'éclairage de toute la terre par l'Evangile de la Trinité. En effet, en 24 heures, le monde entier est parcouru; ce nombre doit être multiplié par 3 en raison de la Trinité, et donne 72. Enfin, les disciples ont été envoyés deux par deux; c'est en raison du devoir de prêcher l'amour tant de Dieu que du prochain, ou en raison des deux Testaments des mystères".[7] Pour le De ecclesiasticis officiis d'Isidore de Séville, que l'abbaye de Moissac possédait, 72 est le nombre des livres de la Bible (45 livres pour Ancien Testament, 27 livres pour le Nouveau Testament), nombre par conséquent de la Révélation dans toute sa plénitude, nombre des disciples du Seigneur, et nombre des langues parlées dans le monde.[8] "Il y a", dit Isidore, "autant de livres qu'il y a de nations, par lesquelles les peuples doivent être préparés à recevoir la grâce de la foi".[9]

Il faut maintenant, par une lecture allégorique, "traduire" ces nombres dans un discours théologique. Ce raisonnement allégorique peut nous paraître curieux, irrationnel et illogique. Mais pour un esprit médiéval il était non seulement plausible, mais encore d'une logique arithmétique implacable. C'est bien cette interprétation des nombres qui a construit Moissac (et pas uniquement Moissac !). Le message théologique que traduisent les nombres utilisés par l'architecte à la construction du portail, est donc: le ciel (3) et la terre (4), créés par Dieu en six jours (6), sont destinés, par la foi des

---

[1] Saint Augustin, De Genesi ad litteram, lib. 4, c. 2, De senarii numeri perfectione, in: Migne, PL 34, col. 296-299; Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 3, c. 5, § 11, in: Migne, PL 82, col. 157-158. – Meyer/Suntrup, o.c., art. Sechs.

[2] Saint Augustin, De Trinitate, lib. 4, c. 4, in: CCSL 50, p. 169-170; Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 5, § 12, in: SC 360, p. 250-251; Raban Maur, De institutione clericorum, lib. 3, c. 22, in: Migne, PL 107, col. 399.

[3] Meyer/Suntrup, art. 144.

[4] Voir par exemple l'utilisation du nombre 3½ dans la Bible et chez les Pères (Pseudo-Bède, Sibyllinorum verborum interpretatio, in: Migne, PL 90, col. 1185).

[5] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 9, § 9, in: SC 360, p. 446-447.

[6] Pseudo-Bède, Sibyllinorum verborum interpretatio, in: Migne, PL 90, col. 1185.

[7] Isidore de Séville, Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae, n. 137, in: Migne, PL 83, col. 117.

[8] Isidore de Séville, De ecclesiasticis officiis, lib. 1, c. 11, De Libris Testamentorum, in: Migne, PL 83, col. 746.

[9] Ibidem, p. 746-747.

patriarches et des apôtres (12), annoncée dans toutes les langues au monde entier (72), à entrer dans la béatitude finale de la Jérusalem Céleste (144). En chiffres: 6 x 12 = 72 x 2 = 144.

La salle haute

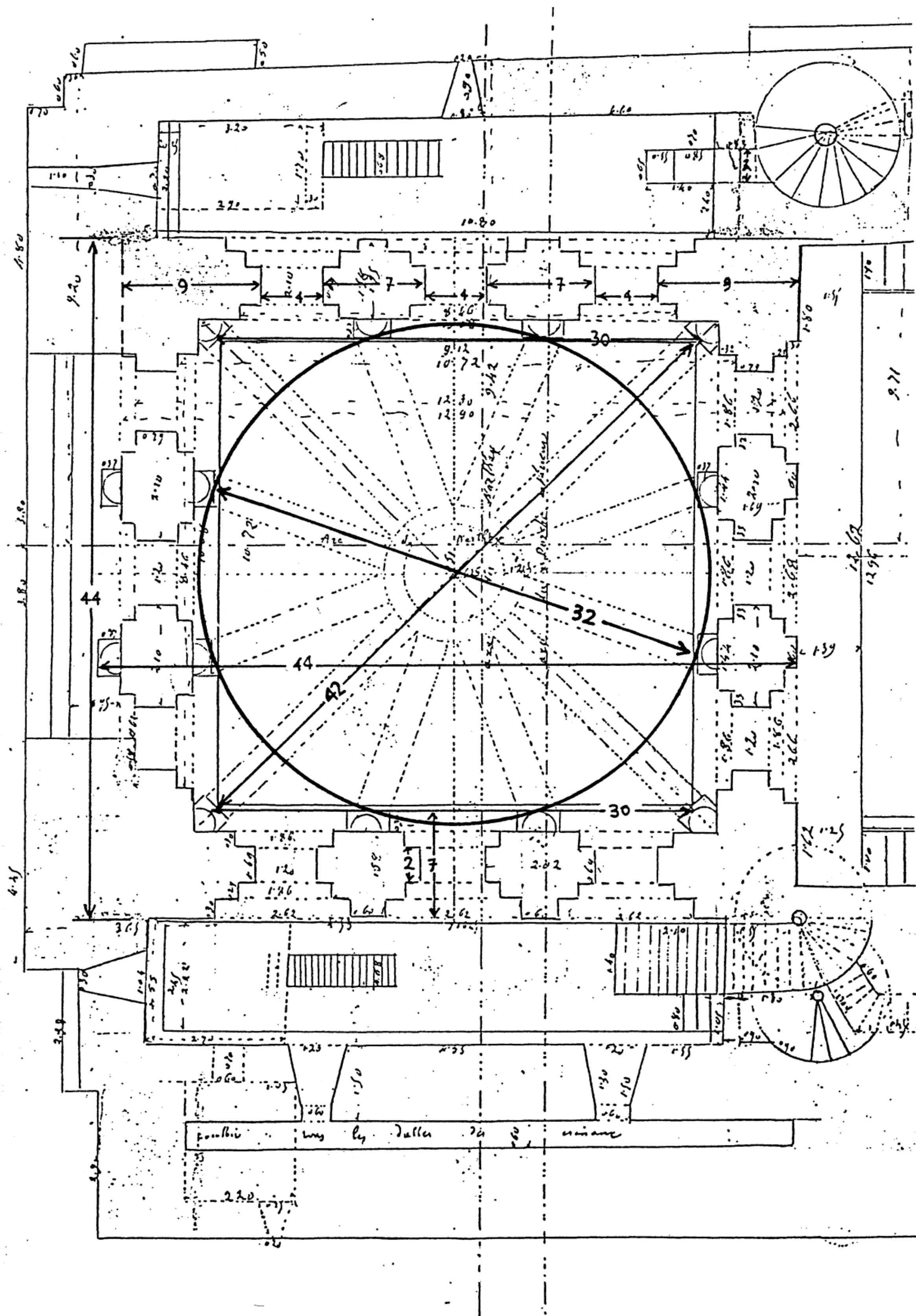
Dirigeons-nous maintenant vers la salle haute, réplique de la Jérusalem Céleste, cube parfait. Il y a quatre côtés, percés chacun de trois ouvertures. Sa construction semble basée, sauf la présence du nombre 7 (l'embrasement des fenêtres fait 7', le diamètre intérieur de l'oculus central fait 7'), sur des nombres pairs. Le plan au sol, de pilier d'angle à pilier d'angle, forme un carré de 30' de côté, pour une diagonale de 42'; les dimensions extérieures du cube font 44', les dimensions intérieures des ouvertures font 16' de hauteur pour 4' de largeur; il y a 12 voûtains, construits de 6 (= 2 x 3) demi-cercles de 32' de base (= 2 x 16), cercle de 32' que l'on peut également tracer au sol; 12 piliers, dont les fûts font une hauteur de 12', surmontés de 12 chapiteaux de 3' de hauteur. Le cercle intérieur de 32' fait un périmètre de $G = 2\pi R = \pi D \approx 100$, nombre de perfection par excellence.

La salle haute est donc construite presque exclusivement sur des nombres pairs, plus particulièrement sur le nombre 4 et ses multiples: 4, 12, 16, 32, 44. Les nombres les plus proéminents sont 4, nombre des quatre côtés de la Jérusalem Céleste; 12, nombre des portes et des assises de la Jérusalem Céleste; 16, hauteur de l'ouverture; 30, dimension de la surface "utile" au sol; 32, diamètre du globe intérieur; et 44, dimension extérieure.

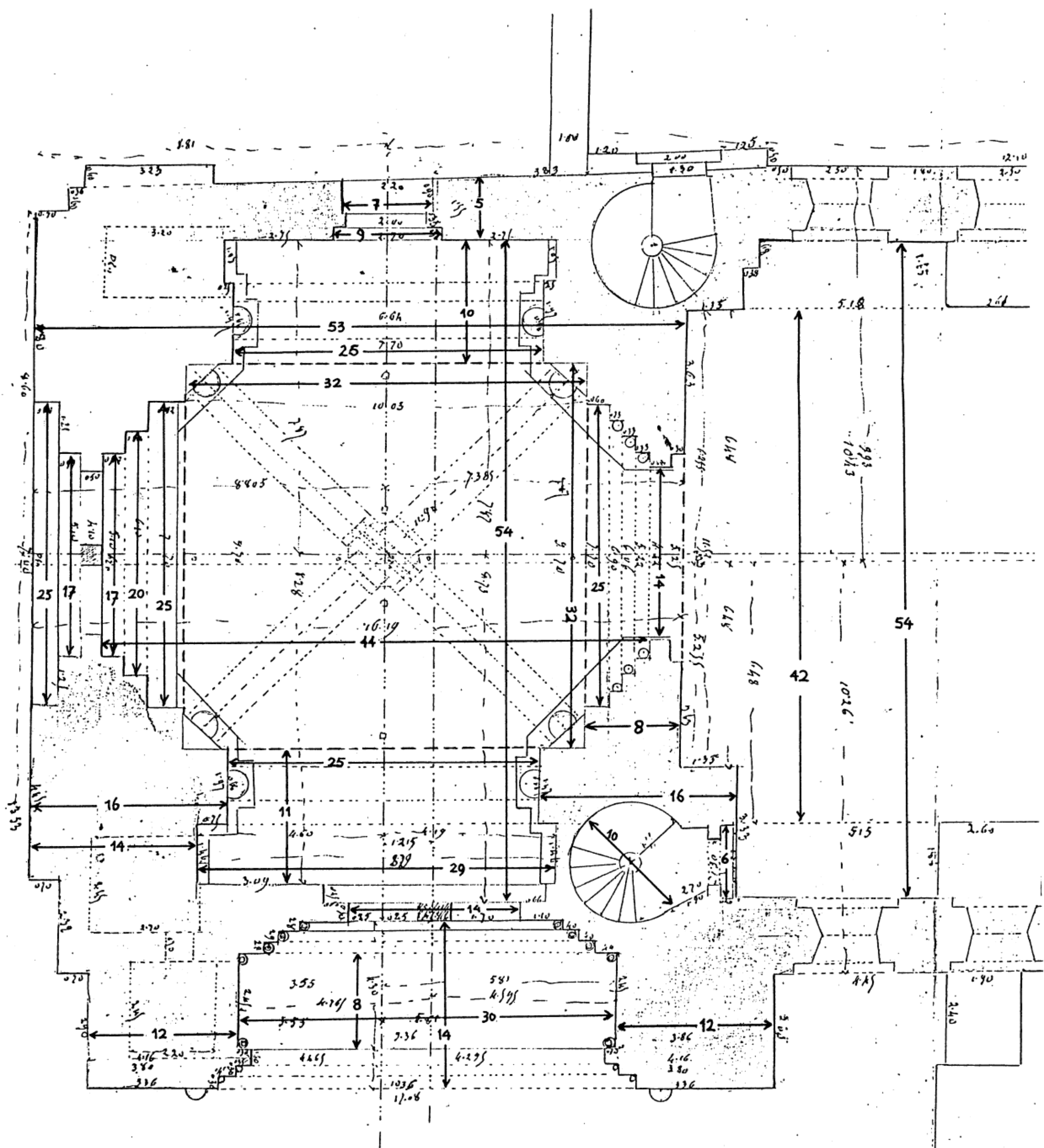
Nous avons déjà étudié les nombres 4 et 12. Voyons les autres. Le nombre 16, dans la symbolique des nombres de la patristique et du Moyen Age, n'a pas de signification précise. Il semble être ici la somme des diviseurs du nombre 12: 1 + 2 + 3 + 4 + 6 = 16. C'est en tout cas de cette façon que saint Augustin explique le nombre 16.[1] L'établissement de rapports entre deux nombres par le calcul de la somme des diviseurs d'un nombre, secundum partitionem, est un procédé couramment employé par les Pères de l'église et par les auteurs du Moyen Age.[2] Isidore de Séville, dans un ouvrage que l'abbaye de Moissac possédait, donne l'exemple du nombre 16 comme numerus superfluus de 12.[3] L'architecte de Moissac semble avoir une prédilection pour ce mode de calcul. Nous en verrons d'autres exemples dans les alinéas qui suivent.

---

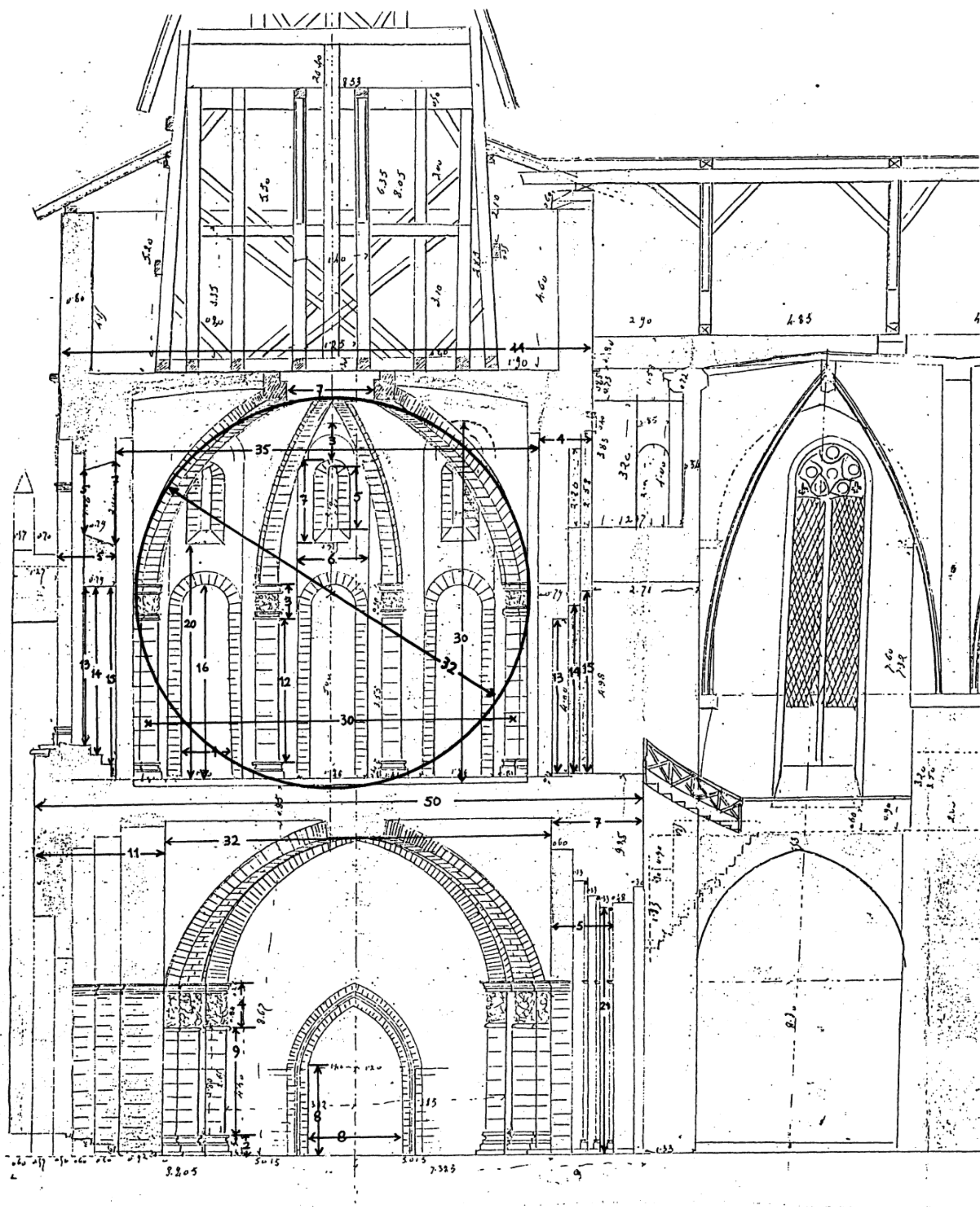
1 Saint Augustin, De Genesi ad litteram, lib. 4, c. 2, § 4, in: Migne, PL 34, col. 296-299.
2 Meyer/Suntrup, p. XVIII-XIX.
3 Isidore de Séville, Etymologiae, lib. 3, c. 5, § 9, in: Migne, PL 82, col. 157.



Dimensions de la salle haute (en pieds de Moissac).



Dimension du parvis (en pieds de Moissac)



Coupe du clocher, avec les dimensions en pieds de Moissac.

Le nombre 30 est avant tout 3 x 10. C'est sur le thème du "3 x 10" que la patristique développe l'exégèse du nombre 30. Pour Grégoire le Grand, 30 est "la perfection (10) de la foi, qui est la foi en la Trinité (3)".[1] Grégoire le Grand encore, dans ses très riches Homélies sur Ezéchiel:

> "Le nombre 10 signifie toujours la perfection, parce que la loi à observer se résume en Dix Commandements. La vie active et la vie contemplative sont jointes dans les commandements du Décalogue, qui ordonne et l'amour de Dieu et l'amour du prochain. L'amour de Dieu se rapporte

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 5, § 12, in: SC 360, p. 250-251.

> à la vie contemplative, l'amour du prochain à la vie active. Mais pour se donner large carrière dans la vie active, et s'élever, l'âme en éveil, dans la vie contemplative, un docteur doit toujours avoir une foi parfaite en la Sainte Trinité.
>
> [...]
>
> "Le nombre 10 étant multiplié 3 fois, la vie et le langage d'un docteur trouvent leur affermissement dans la Trinité".[1]

Bède le Vénérable, dans son Commentaire de Luc, que l'abbaye de Moissac possédait, explique que Jésus avait 30 ans quand il avait été baptisé et quand il commença son ministère public. Le mystère de l'âge de 30 ans s'explique, selon Bède, par la multiplication de 3 par 10, autrement dit la foi en la Trinité (3), et le Décalogue, les Dix Commandements (10). Le nombre 3 appartient au baptême parce que l'on baptise au nom de la Trinité: "l'âge de 30 ans du Sauveur baptisé peut aussi nous faire comprendre le mystère de notre baptême, en raison de la foi en la Sainte Trinité et l'observance de la loi des Dix Commandements".[2] Bref, les Pères nous font toujours revenir sur les mêmes idées.

Le nombre 42 est encore plus riche de signification. Il y a d'abord un rapport étroit avec le nombre 30. Les nombres 30 et 42 ont, tout comme les nombres 12 et 16, un rapport secundum partitionem: l'un est la somme des diviseurs de l'autre,[3] 42 est la somme des diviseurs de 30: 1 + 2 + 3 + 5 + 6 + 10 + 15 = 42. Les moines de Moissac pouvaient lire cette explication dans le Commentaire de Luc par Bède le Vénérable, livre qu'ils avaient dans leur bibliothèque. Bède donne une longue explication des rapports entre ces deux nombres. On peut analyser le nombre 42, dit Bède, de plusieurs autres façons. Le 42 s'explique d'abord comme 6 x 7: 6 est le nombre créationnel, le ciel et la terre ayant été créés en 6 jours; 7 est le nombre du repos sabbatique, le tout conformément au livre de la Genèse. On reconnaît dans ces nombres, dit Bède, "le temps présent de l'église, au cours duquel, avec l'aide du Seigneur, elle s'efforce d'annoncer l'espoir du sabbat futur. En effet, 7 fois 6 font 42. Chacun sait que le nombre 6 symbolise les oeuvres, et le nombre 7 le repos". Ensuite, la Bible (Nb 33,1-49) propose le nombre 42 comme le nombre d'étapes du peuple hébreu, entre sa sortie d'Egypte et son entrée dans la terre promise. Il y a un parallélisme avec la vie de Jésus, qui, né à la 42e génération depuis Abraham, a été baptisé dans le Jourdain, a commencé sa vie publique en passant dans le Jourdain, tout comme le peuple hébreu a passé par le Jourdain pour entrer dans la Terre Promise. D'où le rapport entre le nombre 42, nombre de l'Incarnation, et le nombre 30, nombre du baptême de Jésus, puisqu'il avait à ce moment-là 30 ans, et parce que le nombre 30 est rattaché au baptême: "à la 42e génération depuis que le monde secoua les ténèbres de la cécité d'autrefois, par la foi d'Abraham (42), le Seigneur Jésus est venu dans la chair, et ouvre pour nous les portes du ciel par le bain du baptême" (30). Enfin, le symbolisme des nombres considère le nombre 42 comme la somme de 30 et 12, 30 étant, comme nous l'avons vu, le nombre du baptême, et 12 le nombre des patriarches ou des apôtres. Ecoutons Bède le Vénérable: "Par le fait même que Jésus a commencé sa vie publique à 30 ans, il doit expier les turpitudes de toute l'église. La connaissance mystique des mêmes nombres apporte aussi la connaissance. En effet, la somme des diviseurs du nombre 30 dépasse 12, qui est le nombre des patriarches et des apôtres, et fait 42. Il se divise, en effet, comme 1 x 30, 2 x 15, 3 x 10, 5 x 6, 6 x 5, 10 x 3, 15 x 2, qui tous additionnés font 42. Cela fait comprendre de façon mystique que toute la perfection de l'église repose dans la foi et dans la grâce du Christ, grâce qui, connue d'abord des patriarches, a été diffusée plus largement par la voix des apôtres [c'est la conception de 42 = 30 + 12]. Il n'y a pas d'autre Nom sous le ciel dans lequel nous pouvons être sauvés, tout comme dans le nombre 42 il n'y a aucun diviseur qui ne soit déjà contenu dans les parties du nombre 30. Le nombre 30, par conséquent, accomplit par ses diviseurs le nombre 42, parce que le Seigneur fortifie, par le sacrement de son baptême, l'église, qui maintenant travaille temporairement [symbolisme du nombre 6], et ensuite, après la fin des labeurs, il la conduit pour l'éternité vers le repos" [symbolisme du nombre 7; nous voilà revenus à la conception du nombre 42 formé de 6 x 7].[4] Voilà ce que dit Béde le Vénérable dans son Commentaire sur Luc. Tous les calculs du nombre 42 (6 x 7, 30 + 12, 3 x 14) sont mis en rapport les uns avec les autres, selon une logique déconcertante pour nous, hommes de l'an 2000, mais parfaitement légitime pour des hommes du Moyen Age, parce que fondée sur l'Ecriture et

---

[1] Grégoire le Grand, Homélies sur Ezéchiel, lib. 2, hom. 6, § 5, in: SC 360, p. 278-281.
[2] Bède le Vénérable, In Lucae evangelium expositio, lib. 1 (Lc 3,23), in: CCSL 120, p. 85-86.
[3] Cf. Meyer/Suntrup, art. 42.
[4] Bède le Vénérable, In Lucae evangelium expositio, lib. 1 (Lc 3,38), in: CCSL 120, p. 92-93.

les Pères, et confirmée par l'arithmétique. Bède le Vénérable ne s'étonne pas du tout de la cohérence de ces différentes analyses, bien au contraire, il démontre leur nécessaire relation, le sens profond de leurs analogies.

Le Porche

L'étude du plan du porche dégage les mêmes idées directrices que l'étude de la salle haute. Il y a toujours une prédilection pour les nombres pairs. Ensuite, certains nombres reviennent: 32 (carré intérieur du porche), 44 (dimension intérieure du porche entre la porte occidentale et la porte orientale), 30 (largeur intérieure de l'ébrasement du portail). Le nombre 14 semble être réservé aux portails. C'est la profondeur totale de l'ébrasement du grand portail, et la profondeur des voussures; la largeur du portail entre le porche et la nef de l'église; la hauteur des piliers du porche, chapiteaux compris. Il ne peut qu'être mis en rapport avec la largeur de la nef: 42', par la multiplication de 3.

Un autre nombre du porche revient comme nombre-clé dans la nef: 54, dimension intérieure du porche entre la porte septentrionale et la porte méridionale, dimension hors-tout du portail (12 + 30 + 12'), est aussi la dimension intérieure entre les murs extérieurs de la nef du XIIe siècle. Le rapport entre les dimensions extérieures et intérieures de la nef est de 54:42, soit 1,28571; ce nombre correspond pratiquement à $\sqrt{\Phi}$. Mais le nombre 54 est avant tout la somme des diviseurs de 42: 1 + 2 + 3 + 6 + 7 + 14 + 21 = 54. Et, comme nous l'avons déjà constaté en étudiant la salle haute, 42 est la somme des diviseurs de 30. Décidément, l'architecte de Moissac affectionne le calcul des nombres secundum partitionem.

Le nombre 14 est le nombre par excellence de l'Incarnation. Ce nombre possède un rapport étroit avec la généalogie de Jésus, que l'évangéliste Matthieu divise expressément en 3 x 14 générations, d'Abraham à David 14 générations, de David à la déportation de Babylone 14 générations, de la déportation de Babylone au Christ 14 générations (Mt 1,1-17).[1] Les nombres 4, 12, 14 et 144 définissent les dimensions de l'autel du Temple du prophète Ezéchiel (Ez 43,17), que saint Jérôme explique de façon typologique: le 4 est le nombre de l'annonce de l'évangile au monde entier; le 12, celui des 12 tribus et des 12 apôtres; le 42, comme le nombre des générations de la généalogie du Christ; et enfin le 144, comme le nombre de la Jérusalem Céleste.[2] Bref, le nombre 42 est le nombre de l'Incarnation de Jésus.[3]

Le fait que la nef de l'église romane soit construite sur les mêmes nombres que le porche, 42 et 54, tend par ailleurs à prouver que l'église à coupoles du XIIe est construite par les mêmes architectes, et par conséquent dans le prolongement de la même campagne de travaux que celle du porche.

Conclusions

La façon dont les Pères de l'Eglise abordent l'allégorie des nombres peut nous paraître à nous, hommes de l'an 2000, habitués à une toute autre rationalité, curieuse, excessive, arbitraire et artificielle. Rien n'est moins vrai. Elle n'est pas gratuite, elle est au contraire solidement établie, selon une rationalité très stricte, couverte de l'autorité de la Tradition et des Pères. Elle répond parfaitement au souci élémentaire et capital de la pensée du Moyen Age de découvrir un sens dans toute réalité, de deviner des relations réciproques en toutes choses, de distinguer une nécessaire cohérence dans l'ensemble de la Création, de la réalité humaine et divine, avec comme source principale la Sainte Ecriture.

Les architectes-concepteurs de l'abbaye de Moissac, formés intellectuellement par la patristique, n'ont pu avoir d'autres schémas de pensée. Les nombres-clés que dévoile une analyse attentive des constructions moissagaises conservées, remontant à son premier siècle clunisien, prouvent que les concepteurs de Moissac ont exprimé "dans la pierre" un discours théologique et biblique. Dans les dimensions, les rapports, les mesures de leurs constructions, ils n'ont pas utilisé de cotes arbitraires,

[1] Meyer/Suntrup, art. 14.
[2] Saint Jérôme, In Hiezechielem prophetam, lib. 13 (Ez 43,13-17), in: CCSL 75, p. 629-635.
[3] Meyer/Suntrup, art. 42.

mais des nombres ayant une signification enseignée par l'exégèse patristique, des nombres, par conséquent, qui traduisent un discours théologique. Moissac dit Dieu.

En bref, le discours théologique que traduisent les nombres choisis pour la construction de Moissac peut être décrypté comme suit: Moissac parle d'un Dieu trinitaire (3), Créateur (6) du Ciel (3) et de la Terre (4), qui par les patriarches et les apôtres (12), a annoncé au monde entier (4) le message évangélique (4), manifesté dans le Christ incarné (42), baptisé dans le Jourdain (30), début du Sixième Age de l'histoire humaine (6), dans l'église qui, aujourd'hui, oeuvre au coeur de la Création (6) en vue de son entrée dans le repos éternel (7) de la Jérusalem Céleste (144). Si les nombres choisis pour le portail, 72 et 144, ont un caractère eschatologique évident, ceux du porche et de la nef procèdent d'un symbolisme principalement sotériologique (3, 6, 12, 30, 42, 54). Les concepteurs de Moissac ont voulu mettre un très fort accent sur la Création. En témoigne leur prédilection pour les multiples de 6, nombre créationnel: 12, 24, 30, 42, 54, 72 et 180.

Ce langage des nombres traduit une théologie foncièrement optimiste, qui (nouveauté du début du XIIe siècle !) donne à la Création sa place irremplaçable dans l'économie du Salut, et dont l'expression la plus riche est sans aucun doute celle de la vision du tympan, celle du chant isaïen et johannique du "trois fois Saint", qui rend présente l'idée théologique de la Transfiguration: "Le Ciel et la Terre sont remplis de ta gloire" ... Pleni sunt cæli et terra gloria tua !

Conclusions

Théologie et spiritualité de Moissac

> "Sans abus de langage, la spiritualité clunisienne peut être qualifiée de triomphaliste, tant les notions de péché et de rachat lui furent moins familières que la contemplation de la gloire et de la majesté divines".
>
> André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII*e *- XII*e *siècles* (Paris 1975), p. 44.

On a pu dire du cloître et du tympan de Moissac qu'ils étaient "byzantins". L'expression est juste, à condition de ne pas l'appliquer aux seules formes, mais à l'esprit, à la spiritualité. L'art de Moissac est un art monastique, profondément mystique, et ses formes sont archaïques. Il n'exprime pas de sentiments. Il n'y a pas de rires, de cris, ni même de sourires. Les attitudes n'expriment aucun sentiment, elles sont hiératiques. Meyer Schapiro écrit à propos des chapiteaux du cloître : "l'expression des visages sur les chapiteaux est neutre plutôt que véritablement impassible".[1] Et encore : "la représentation d'un sentiment fugace est étrangère à cet art qui prend pour point de départ l'apparence la plus stable ou la plus générale d'objets considérés individuellement. [..] L'expressivité des personnages est obtenue par d'autres moyens, [..] gestes, mouvements, attributs, [..] organisation zigzagante ou plus calmes des formes".[2] Pour le tympan, le même auteur observe : "même si les traits du visage ont été observés beaucoup plus en détail sur le tympan, l'absence d'expression faciale y est presque aussi sensible que dans le cloître. [..] L'émotion que l'on prête aux personnages qui participent à cette vision apocalyptique se marque à peine sur leurs traits".[3]

La nouveauté du tympan réside dans l'apparition du réalisme : formes hiératiques, mais expression se rapprochant du réalisme. Nous entrons dans une époque nouvelle, où, comme nous l'avons déjà constaté, la redécouverte de la Nature introduit le réalisme dans l'art. Mais c'est le même esprit.

L'art hiératique de Moissac a beaucoup de ressemblances avec l'art oriental des icones, non pas, là aussi, en raison des formes et du style, mais par son esprit. C'est un art peu expressif, gardant une part de retenue, un art qui, grâce aux formes fixes, protège le mystère qu'il entend exprimer. Ainsi, la croix de Jésus crucifié n'est pas l'instrument de torture qu'elle deviendra dans l'art occidental du bas Moyen Age, mais la croix glorieuse portée par des anges (chapiteau 57). L'art roman suggère plus qu'il ne "montre". Il n'est pas exubérant, bien au contraire. Il ne cherche pas à "paraître", mais invite l'observateur à l'accompagner dans sa méditation du mystère de la foi.

Dès le temps des cathédrales au XII[e] siècle, le Moyen Age occidental commence à réduire l'iconographie à une fonction d'enseignement (Suger) ou d'illustration. Dès l'orée du XII[e] siècle, l'art, devenant réaliste, sera de plus en plus préoccupé de perspective, de ressemblance et de proportions, et de moins en moins de mystère. L'art de Moissac, plus archaïque, plus ascétique, plus hiératique que les réalisations ultérieures de l'art roman et gothique, est, à cause même de sa spiritualité, davantage byzantin qu'occidental, mais aussi, il exprime davantage le mystère. Citons Gérard de Champeaux et Sébastien Sterckx : "Moissac est l'apogée : une théophanie de l'Eternel Incarné, un envahissement du créé par le divin. [..] Si le Christ du tympan de Chartres surclasse encore son entourage, il ne soutient déjà plus la comparaison avec ses grands prédécesseurs romans ; la tête [..] annonce un art qui bientôt, copiant la nature sensible, ne dira plus l'invisible".[4] L'art sacré, pour reprendre l'expression de Paul

---

[1] Meyer Schapiro, *La sculpture de Moissac* (Paris 1987), p. 62.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem, p. 97.
[4] Gérard de Champeaux et Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles* (La-Pierre-Qui-Vire 1972), p. 393.

Evdokimov, devient art religieux.[1] Moissac nous invite, non pas à s'arrêter au seul langage des formes, à la beauté plastique, mais à regarder plus loin, à decouvrir, pour utiliser la belle expression soixante-huitarde, "sous les pavés la plage", ou pour honorer, comme le dit la Lettre aux Hébreux, plutôt que la construction, celui qui l'a réalisée (Hb 3,3).

Dans l'évolution de la pensée théologique et dogmatique du Moyen Age, Moissac baigne d'abord dans l'ère de la patristique. Il ne connaît pas encore l'irruption de la raison, du juridisme, de la systématisation théologique et exégétique. Patristique, Moissac est encore très proche de l'orthodoxie, qui n'a pas connu tous ces développements propres à l'Occident entre le XII[e] siècle et nos jours, parce qu'elle est toujours restée fidèle à la théologie des Pères, par la méditation, la célébration liturgique, la tradition, l'art hiératique, le sens d'éternité.

En même temps, tout en sauvegardant le mystère, la théologie de Moissac, comme toute théologie, est celle de son époque. Elle suit la théologie de son époque, et prend le virage de la pré-scolastique. Son interrogation majeure est apocalyptique. Elle concerne donc le temps présent, tout comme les livres apocalyptiques de la Bible concernent non pas les temps eschatologiques, mais le présent. L'histoire de l'église de cette époque, l'histoire de Cluny et l'histoire de l'abbaye de Moissac sont à l'origine d'une théologie de confiance, de certitude, de victoire. Moissac et Cluny sont construits au moment où l'église est en train de remporter la victoire, de goûter les premiers fruits de la réforme. D'où une théologie fière et victorieuse, qui s'attache à des thèmes d'exigence morale, de victoire sur le Mal, de certitude dans la foi. D'où l'absence de thèmes de souffrance, d'humiliation, voire de simple humilité. D'où l'absence de la croix douloureuse, et la présence au tympan du Dieu Tout-Puissant, régnant sur toute la Création. La théologie de Cluny s'intéresse à la gloire de Dieu, qui transfigure le Ciel et la Terre : *pleni sunt cœli et terra gloria tua !*

Peut-on systématiser la théologie de Moissac ? N'est-ce pas trahir l'esprit de Moissac ? Le cloître, de toutes façons, n'est pas un traité de théologie. Toute tentative d'y découvrir une cohérence, une systématisation est vouée à l'échec. Le grand portail, par contre, est un ouvrage de systématisation. Sa cohérence iconographique interne frappe d'autant que le cloître n'en possède pas. Résumé de l'histoire du Salut, depuis la Création jusqu'à la Jérusalem Céleste, le portail, avec sa structure trinitaire, ajoute une dimension à la pensée théologique de Moissac, en attirant le regard vers le Dieu du tympan, que nous acclamons dans le triple *Sanctus* comme un Dieu trinitaire, incarné dans le monde, en vue de la Transfiguration de la Création en une Jérusalem Céleste.

La théologie de Moissac se construit sur deux piliers : l'Ecriture et les Pères. Nous l'avons constaté tout au long de cette étude : la théologie biblique et la lecture des Pères de l'église et des auteurs du Moyen Age nous dévoilent et nous expliquent l'iconographie. Historiquement, Moissac se situe au passage d'une théologie purement patristique à la pré-scolastique. S'il est vrai que le cloître ne connaît que l'approche méditative patristique, le clocher-porche, par sa cohérence théologique, annonce la nouvelle pensée de la pré-scolastique, celle des nouveaux théologiens du XII[e] siècle qui, plus systématiques, expriment avec beaucoup plus de clarté la pensée théologique. La théologie de Moissac est une théologie biblique, passée au tamis de la patristique latine, qui marque la charnière même avec la nouvelle pensée de la pré-scolastique.

L'ancienne pensée étant patristique, voire massivement augustinienne, il n'est pas étonnant que nous ayons affaire à une théologie dualiste. Ceci concernera surtout le cloître, plus ancien et plus archaïque dans son esprit. Le caractère dualiste de la pensée de Moissac est encore accentué par le fait que nous avons affaire à une théologie monastique, avec tout ce que celle-ci comporte de radicalité, de porte-à-faux voire de critique envers la société, ou même d'élitisme. Là aussi, la différence entre le cloître et le clocher-porche est capitale. Dans le cloître, le dualisme est fortement présent, voire souligné. Nous avons relevé la présence de symboles du Divin et du Bien côtoyant des symboles du Diable et du Mal. Le cloître ne propose pas de solution à ce dilemme, sauf un discours général sur la Rédemption. Le clocher-porche, par contre, qui pose de nouveau la question du dualisme (voir la figuration gauche-droite au portail), entend la résoudre en proposant une synthèse intégrant toute l'histoire du Salut, couronnée par le magnifique symbole de la Jérusalem Céleste descendant de chez Dieu, descendant sur

[1] Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1965), p. 220.

la Terre pour sa Transfiguration, pour la fusion du ciel et de la terre. Dorénavant, ciel et terre ne sont point en opposition dualiste, mais s'intègrent dans le chant mystique des anges : *Sanctus, Sanctus, Sanctus* ..., qui n'est autre que la "récapitulation" dont parle saint Paul, récapitulation de toute l'histoire du Salut, avec la fusion des deux extrêmes temporels, le Paradis et la Jérusalem Céleste, dans l'a-temporalité de la Divinité.

Enfin, cette pensée monastique, bénédictine mais surtout clunisienne, est une pensée fortement intellectuelle, voire intellectualiste. Ici, aucune piété populaire, mais un ensemble symbolique réfléchi, construit, coordonné, programmé jusque dans les moindres détails, sur la base d'une réflexion biblique et patristique, supposant une excellente formation théologique. Tout a été réfléchi, tout est porteur de signification.

Par certains aspects, la pensée de Moissac est même moderne, en ce sens qu'elle innove, qu'elle est créatrice, qu'elle n'a pas peur du *hapax.* En raison de sa créativité, elle est bien médiévale. La pensée de Moissac a suivi l'évolution de la théologie jusqu'au milieu de la première moitié du XII[e] siècle. Quand le clocher-porche fut terminé, celui-ci était d'une grande modernité, étonnante pour l'époque. Mais toute cette pensée est livresque, et constitue le reflet d'une pensée monastique intellectualiste.

Tâchons maintenant de systématiser la théologie de Moissac autour des grands thèmes de la théologie classique :

– *Dieu.* Dans le cloître, Dieu est surtout l'Etre Suprême de la sotériologie. Il figure dans des scènes empruntées aux Ecritures, Il conduit l'histoire du salut, depuis le Jardin d'Eden, en passant par l'Ancien Testament, par la vie de Jésus relatée dans le Nouveau Testament, à la jeune église des Actes des Apôtres.

Au grand portail trône un *Majestas Domini,* un Dieu trinitaire, un Dieu de gloire, beaucoup plus majestueux que celui du cloître. Mais Il ne trône pas dans le vide. Il règne (l'architecture aussi le symbolise !) sur la vie présente figurée sur les bas-côtés : le Bien, celui de l'Incarnation de Jésus (à droite) ; le Mal, domaine du Satan (à gauche). Le Dieu de Moissac est celui qui englobe de sa Toute-Puissance toute l'histoire du monde, depuis la Création, depuis le Jardin du Paradis, jusqu'à la descente lumineuse de la Jérusalem Céleste.

Le Dieu de Moissac est clunisien, en ce sens que sa présence au monde est une théophanie. Cette théophanie est visible dans la Création (protologie), dans l'Incarnation (christologie), dans l'aujourd'hui et à la Fin des Temps (eschatologie). Cette conception théophanique est profondément patristique et baigne dans un esprit de mysticisme. Dieu reste entouré de mystère. Il est le Dieu silencieux des Séraphins. Il est le Dieu du ciel.

– *Christologie.* Ce Dieu moissagais est trinitaire, acclamé comme tel au tympan, affirmé comme tel dans le cloître [62]. La Trinité est l'un des principaux thèmes de réflexion, non seulement à Moissac, mais dans toute la théologie de cette époque. L'accent mis sur la gloire de Dieu fait d'ailleurs passer à l'arrière-plan l'humanité de Jésus. Nous voyons Jésus dans son Incarnation, dans les grands miracles et les grands événements de sa vie, dans son enseignement, mais on ne le voit pas dans sa souffrance, sa passion et sa mort.

La prétérition de la passion et de la mort de Jésus est l'un des aspects les plus caractéristiques de la théologie de Moissac. Le Christ de Moissac n'a pas souffert ! Il est le Christ en gloire, celui de la Transfiguration sur le Mont Thabor, dont Cluny va promouvoir la fête, au moment même où se construit la Salle Haute de Moissac.

– *Sotériologie.* La théologie de Moissac s'intéresse vivement à la Création, au sort de l'humanité, à l'histoire du salut, aux peuples de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans leurs rapports historiques avec Dieu. D'où le symbolisme créationnel dominant le portail et le porche-paradis. D'où les scènes bibliques dont est parsemé le cloître. Celles-ci racontent l'histoire de Dieu et de son peuple, histoire qui, conformément à l'enseignement typologique patristique, présente le peuple de l'Ancien Testament comme le "type" de celui du Nouveau. On peut même dire que la sotériologie est le thème principal, voire la clé, de toute l'iconographie du cloître. Moissac parle de l'histoire du Salut, depuis la Création du monde, à travers tout l'Ancien Testament, jusqu'à la vision apocalyptique de Daniel ; il y a ensuite les

grands événements du Nouveau Testament, l'Incarnation, la vie de Jésus jusqu'au Jeudi Saint et le commandement de l'amour fraternel ; puis, l'histoire de l'église, commençant par les Actes des Apôtres, et les saints martyrs et confesseurs, rendant témoignage de la foi ; enfin, nous l'avons vu, le monde symbolique de l'Apocalyptique, figurant la lutte entre les deux forces du spirituel et du matériel, du Bien et du Mal, le combat spirituel que mène tout croyant en vue de son Salut, débouchant sur les images fortes de Michel terrassant le Dragon-Antéchrist et la Vision du Ciel Ouvert offerte à nos yeux. Le thème majeur ordonnateur, inspirateur, de l'iconographie du cloître est donc le Salut, le Salut tel qu'il se manifeste dans l'histoire, depuis la Création du monde, et le Salut tel qu'il se manifeste à l'homme, à l'église, à la communauté monastique.

Ce n'est pas seulement en images bibliques que Moissac parle de la sotériologie, mais aussi par le symbolisme du bestiaire du cloître, et par de multiples images qui témoignent d'une conception nettement dualiste de la Création. Nous avons déjà remarqué comment la théologie de Moissac, monastique, se fonde sur des notions de dualisme conflictuel, comme le fait d'ailleurs tout l'art roman. Ceci est d'autant plus clair dans l'iconographie du cloître, plus archaïque, avec ses aigles et ses lions, symbolisations du Bien et du Mal et de leur lutte, et la présence dans le cloître de diables et d'anges. Le portail, construit une génération plus tard, professe toujours la réalité dualiste de la vie chrétienne, n'admettant, entre la vie dans le péché et la vie dans le Christ, aucune voie médiane, tout comme le tympan de Conques n'en admet point entre les Justes et les Réprouvés. La théologie de Moissac est impitoyable. Il n'y a pas de troisième voie. Le choix entre les deux voies est parfaitement clair. Les moines, eux, ont déjà fait leur choix. C'est celui des Béatitudes, qu'un chapiteau de la galerie ouest du cloître [44] propose à leur méditation. Le portail, lui, s'adresse également au peuple laïc. Le dualisme est donc l'un des grands thèmes de la pensée théologique de Moissac.

– *Ecclésiologie.* Le combat apocalyptique n'est pas seulement théorique, il reflète la situation de l'abbaye au coeur de la réforme de l'église et de la réforme monastique clunisienne. Car Moissac exprime son message dans le contexte historique de la seconde moitié du XIe et du début du XIIe siècle, époque de la réussite de la réforme grégorienne et de la réforme monastique de Cluny. Son ecclésiologie est donc foncièrement optimiste, parfois même fière : il est possible de réformer l'église et de changer le monde !

Le fait de se trouver sur le tranchant de deux époques, sur une charnière, à une période où l'église vit l'une des mutations les plus profondes de son histoire, est déterminant pour la théologie de Moissac. Nous avons déjà eu l'occasion de noter, au cours de nos déambulations dans le cloître et dans le clocher-porche, la grande différence entre non seulement les formes, le style, le métier des sculpteurs, mais surtout l'esprit du cloître, d'une part, et celui du tympan, d'autre part. Entre le cloître et le portail, il y a une rapide et profonde évolution dans la pensée, marquée non seulement par le passage d'un esprit irrationnel vers un esprit de plus en plus rationnel, de plus en plus sensible à la cohérence, à la systématisation, mais marquée aussi par une confiance croissante dans la Création, dans la vie sur cette terre, qui vaut la peine d'être vécue. Moissac évolue au début du XIIe siècle vers une spiritualité de la Transfiguration : on ne refuse plus le monde, on ne change pas le monde, on le transfigure, ou plus exactement, c'est la présence de Dieu qui transfigure le monde. C'est le message profondément optimiste que l'abbaye présente, par le portail et par la Salle Haute, au monde extérieur.

– *Mariologie.* La théologie de Moissac est biblique, christocentrique, mais aucunement mariologique. La Vierge Marie est la “Grande Absente” de l'iconographie moissagaise. A Moissac, elle est purement biblique et christocentrique : chapiteaux de l'Annonciation [1], de l'Adoration des Rois [7], et des Noces de Cana [9], puis, au portail, l'Annonciation, la Visitation, la Nativité et la Fuite en Egypte. La théologie clunisienne ne connaît pas encore la dévotion mariale que connaîtra Cîteaux.

– *Théologie morale.* Il y a deux discours différents : celui destiné aux moines, et celui destiné au public. Le dernier se trouve au portail, le premier dans le cloître, où, rappelons-le, le public n'a pas accès. La ferme et radicale exigence éthique de Jésus, exprimée dans le Mandat et les Huit Béatitudes (qui figurent dans le cloître), a toujours été le principe par excellence de l'éthique monastique. Pour le monde extérieur, c'est surtout au grand portail que Moissac expose sa théologie morale. Le message que l'abbaye adresse à la société civile contient un avertissement contre les deux grands péchés du monde séculier : la luxure et l'avarice.

– *Eschatologie.* L'eschatologie de Moissac n'est pas millénariste, elle ne se réfère à aucun moment à la Seconde Parousie ou au Jugement Dernier. Elle ne nous dicte pas la peur de la Fin du Monde, ou la peur du terrible Pèsement des Ames, la peur des Diables précipitant les humains dans les gouffres de l'enfer. Moissac est foncièrement optimiste ; disons, plus exactement, qu'elle est devenue optimiste. Car sur ce point aussi, l'évolution entre la pensée du cloître et celle du clocher-porche est remarquable. Si le cloître est encore marqué par un dualisme paraissant irréductible, avec ses symbolisations du Bien et du Diable, son dualisme marqué par les livres de Daniel et l'Apocalypse de saint Jean, le clocher-porche abandonne totalement Daniel, ainsi que les visions angoissantes de l'Apocalypse, et, tout en n'abandonnant pas encore la pensée dualiste, montre une attitude beaucoup plus positive envers la Création, présentant d'un côté le Paradis, de l'autre la Jérusalem Céleste. Nous l'avons déjà dit, et nous le redisons : le Moissac du début du XII[e] siècle, tout comme la théologie de cette époque, semble vouloir abandonner les vieilles peurs, les vieux schémas monastiques de mépris du monde, il ne refuse plus la Création, mais l'intègre dans sa quête de Dieu. Moissac a compris que le destin eschatologique de la Création n'est pas sa destruction, mais sa transfiguration, sa sanctification. L'eschatologie de Moissac annonce la victoire sur Satan, la venue du Royaume de Dieu, la critique de la société séculière, non pas par un refus obstiné de ce monde, mais par sa transformation – Cluny et Moissac diront : sa Transfiguration. Dieu, maître du monde et maître de l'histoire, règne sur le monde et sur les hommes. Il attire tout à Lui, et en même temps, Il fait descendre sur la terre la Jérusalem Céleste, l'épouse de son Fils. Là où ces deux mouvements se rencontrent se déclenche le souffle de l'Esprit. Le monastère de Moissac apparaît à ce moment-là, ce moment qui n'est pas tant eschatologique, mais apocalyptique, car il se situe dans notre aujourd'hui. Voilà aussi ce qui fait sa terrible actualité. Répétons-le, l'eschatologie de Moissac n'est pas millénariste. Elle concerne notre présent, elle concerne l'actualité.

– *L'esprit.* L'esprit de Moissac – est-il encore besoin de le dire ? – est monastique, bénédictin et clunisien.

Monastique. Les concepteurs de Moissac ont fait le choix de la vie religieuse, qui implique la radicalité d'une vie toute consacrée à Dieu, à sa louange, à la prière et à l'étude, à la méditation de la Parole. Ce sont des préocuppations différentes de celles de la société civile. L'une des plus grandes différences est la place primordiale accordée à la prière. Cette prière est liturgique. La liturgie est l'occupation première, primordiale, majeure et finale du monachisme. Par la prière liturgique, le moine participe à la liturgie céleste. Sa liturgie terrestre s'unit à celle des anges, là où la Jérusalem Céleste touche la terre. C'est dans le monastère que fusionnent le ciel et la terre.

Bénédictin. Le moine de Moissac observe la Règle de saint Benoît qui, à l'époque où se construit Moissac, est la seule grande règle monastique que connaisse l'Europe latine. C'est une vraie règle de vie, en même temps souple et dure, humaine et divine, mais qui établit, par sa haute exigence éthique, une nette différence entre le moine et les hommes du siècle.

Clunisien. Cluny imprime à la Règle de saint Benoît un virage important. Encouragé par les événements de son temps, par la réussite de la réforme de l'église, par le succès de la réforme monastique, l'abbaye bourguignonne distingue dans les événements de son temps la victoire du Bien sur le Mal. Elle y trouve des raisons de fierté et de reconnaissance. Cluny, c'est une grande fierté. Son iconographie aussi est celle d'une grande fierté. Une fierté en Dieu. Cette spiritualité est une vision de l'histoire. Sous les yeux des moines de Cluny et de Moissac, une société profondément chrétienne s'établit et se dilate. La foi s'étend jusqu'aux limites du monde connu, les chrétiens possèdent de nouveau les lieux saints, et dans la vieille Europe l'église arrive petit à petit à mettre fin aux abus qui la rongeaient : choix du pape, investiture des évêques, possession d'églises par des laïcs, simonie, nicolaïsme. Nous avons pu constater, au regard des actes de donation de l'abbaye de Moissac, que l'esprit de l'époque était celui d'une véritable pénitence et d'une vraie foi. La spiritualité de Cluny est celle d'un succès. Un succès en Dieu.

* * *

La théologie de Cluny, la théologie de Moissac, théologie intellectuelle et non dépourvue d'abstraction, s'est trouvée assez rapidement en décalage avec l'évolution du temps. Nous avons vu que l'art s'intéresse de plus en plus au réalisme, et à des thèmes plus concrets. Les Cisterciens propulseront la

Vierge Marie, la piété populaire se penchera sur le Christ crucifié et souffrant, la piété s'intéresse à une eucharistie concrète. Bientôt, la théophanie paraît trop abstraite, trop éthérée, trop monastique, trop recherchée. Aussi, les théophanies, sur les tympans des églises, cèdent la place aux représentations réalistes, narratives, pédagogiques. La contemplation mystique cède la place à la catéchèse. Et la théologie monastique de Cluny et Moissac ne sera plus comprise.

Epilogue

Actualité de Moissac

Il m'est arrivé plus d'une fois, au cours de mes déambulations dans le cloître de Moissac, dans l'église ou devant le portail, que des touristes me demandent :
– Y a-t-il encore des moines ici ?
– Non, Madame, il n'y a plus de moines.

N'entendez-vous pas les bruits de la ville, la sirène du premier lundi du mois, les bavardages des touristes, les trains qui passent à 100 à l'heure brisant le silence qui devrait régner ici ? Autrefois, l'endroit résonnait du chant de la psalmodie clunisienne, dont les flexions roulaient sous les voûtes de l'église comme la houle de la mer. Jour et nuit, une cinquantaine, une centaine de moines chantaient la gloire de Dieu.

Moissac, aujourd'hui, est-il un vaisseau sans lumières échoué sous la Nuit Lactée de Compostelle ?

Les nuits d'été, ce sont les grillons qui chantent la gloire de Dieu. L'hiver, c'est la pluie. Et pourtant, dans cette église, autour de cette abbaye, dans cette terre sur laquelle nous marchons, reposent tous ces hommes que nous avons rencontrés au cours de notre étude, de Durand de Bredons au plus modeste frère resté anonyme. Ils dorment. Ils continuent d'assurer le lien entre les vivants et les morts, si cher à la théologie de Cluny, ils continuent d'affirmer cette profonde conviction du Moyen Age de l'unité du monde visible et du monde invisible.

Oui, Madame, les moines sont toujours là.

Non, Madame, il n'y a plus de moines. Mille ans de vie bénédictine ont sombré sans retour en 1626, au coeur de l'époque qui se prétendait "Renaissance". L'abbaye de Moissac n'est pas un vaisseau échoué dans une stérilité archéologique, n'intéressant qu'une poignée de spécialistes, mais un monument qui, grâce à la pérennité de l'interrogation de foi de l'homme, a encore beaucoup à dire à l'homme d'aujourd'hui. Moissac a été construit par des chercheurs de Dieu. Il a donc quelque chose à dire aux chercheurs de Dieu d'aujourd'hui, car le mystère de Dieu est toujours le mystère de Dieu, et le mystère de la foi est toujours le mystère de la foi.

L'abbaye est toujours là. Si les moines ne vivent plus, le bâtiment vit. Il continue d'éveiller les énergies spirituelles des chercheurs de Dieu que nous sommes tous, d'émerveiller les hommes, de remplir son office théophanique, d'élever l'homme vers la Divinité de son Créateur, et de faire descendre sur Terre le symbole opératif de la Jérusalem Céleste, épouse du Christ qui attire tout à Lui. Moissac continue d'être un symbole opératif. On s'émerveille dans le cloître. On prie dans le cloître. On célèbre la liturgie dans l'église. On porte les baptisés et les défunts au porche-Paradis. Les cloches nous invitent toujours à nous réunir en église.

J'aimerais, à la fin de ce livre, proposer au lecteur non pas un exposé, mais quelques pistes de réflexion théologique et historique, développer quelques grandes lignes de continuité et de rupture entre l'époque de la construction de Moissac et notre fin du XXe siècle.

Actualité de tous les temps

Porteur d'un message de tous les temps, Moissac continue d'avoir une actualité étonnante pour l'homme de notre temps, pour l'homme de l'an 2000, sécularisé, positiviste à l'égard du monde invisible, mettant à la place de Dieu un grand point d'interrogation. La relation entre Dieu et l'homme, la place de Dieu dans la vie de l'homme, le moine de Moissac du XIe siècle se posait la même question. Comme le

remarque Régine Pernoud, tout au long de son ouvrage refraîchissant *Pour en finir avec le Moyen Age*,[1] notre fin de XX[e] siècle, par beaucoup d'aspects de sa culture et de sa pensée, est beaucoup plus proche du Moyen Age que ne l'étaient la dite Renaissance et le positivisme des Lumières. Telle est aussi ma conviction. Ne sommes-nous pas plus près du Moyen Age que nous ne le croyons souvent ? Il y a dans la théologie médiévale de Moissac une pensée, à laquelle le chrétien de l'An 2000 peut toujours souscrire, à laquelle il souscrira peut-être plus facilement que le chrétien du XVIII[e] ou du XIX[e] siècle.

D'abord, l'actualité de l'iconographie du cloître qu'est-elle d'autre que l'actualité de l'Evangile ? Voyons ces pages, ces grands symboles, ces grands gestes, qui depuis deux mille ans n'ont rien perdu de leur puissance : le Lavement des Pieds, le Bon Samaritain, les Huit Béatitudes... Voyons la sotériologie de l'histoire du Salut, depuis le Jardin d'Eden, symbolisé au porche, jusqu'à la Jérusalem Céleste, symbolisée dans la salle haute. Voyons l'actualité des Psaumes, qui pendant des siècles ont résonné dans l'église abbatiale Saint-Pierre, et qui continuent d'être chantés et priés en cette église. Voyons les métaphores du choix dualiste, proposé dans le cloître entre la Grande Babylone, "Las Vegas" du péché et symbole de la galère de l'homme dévoré par le monde, et la Jérusalem Sainte, ville de Dieu. Puis, au portail, l'urgence du choix entre le Christ et le péché, entre l'Incarnation qui libère et le péché qui aliène l'homme. Tout cela est d'une prodigieuse actualité. Tout cela est aussi vrai pour l'homme de l'an 2000 que cela ne l'était pour l'homme de l'an 1100.

Comme le dit la Lettre aux Hébreux, Jésus Christ, aujourd'hui et hier, est toujours le même (Hb 13,8). Comme les moines de Moissac, nous avons toujours les mêmes interrogations de foi. Et il y a toujours la même prière. Tout comme Jésus, qui priait avec les psaumes, jusque sur la croix, tout comme les moines de Moissac, qui priaient avec les psaumes, nous prions toujours avec les psaumes, en église ou dans notre intimité, devant Dieu.

Dieu est le même, le Christ est le même, notre prière est la même, le mystère de la foi est le même.

L'évidence de Dieu

La plus grande interrogation de la foi, depuis le XI[e] siècle, n'a pas changé en la fin de notre XX[e] siècle : Dieu. La preuve ontologique de l'existence de Dieu, proposée par Anselme de Cantorbéry, dont on ne parle plus guère que dans les cours de philosophie médiévale, est en réalité d'une étonnante actualité. La démarche d'Anselme est une réflexion philosophique, et non pas une affirmation de foi. C'est le sentiment, la conviction, que tout ce que la terre peut produire de beau, de noble, de bon, de généreux, peut être sublimé, dépassé par quelque chose d'encore plus beau, d'encore plus noble, de meilleur, de plus généreux, et cela jusqu'à atteindre la plus haute sublimation, au-delà de laquelle on ne peut aller, parce qu'il s'agit de la Sublimation Elle-même.

Quand, à notre époque, un homme comme C.J. Jung écrit comment Dieu, en "réponse à Job",[2] décide de sublimer à l'infini le geste de Job en envoyant son Fils Lui-même, il part, philosophiquement, de la même idée. Théologiquement, Jung voit Dieu, dans cette démarche de pensée, exactement comme le voyait saint Anselme au XI[e] siècle, comme Celui qui est plus grand que ce que l'on peut imaginer de plus grand.

Pour l'homme du XX[e] siècle, cette pensée peut être une réponse valable, d'autant qu'il a appris, depuis l'existentialisme, à ne plus partir d'une raison déductive, mais d'une raison inductive, des angoisses, des peines et des joies de l'homme lui-même, pensée qui fut aussi l'un des messages les plus forts du Concile Vatican II.

Un nouvel holisme ?

Quoi que l'on pense des évolutions historiques, des modifications de la pensée et des temps qui changent, quoi que l'on pense des siècles qui nous séparent du XI[e], le mystère de la foi est toujours le même, l'interrogation de la foi est toujours la même. Pour Cluny, l'essentiel était la liturgie, la prière en église, la présence de Dieu au monde et la contemplation du mystère de la foi, mais aussi la présence de l'église au monde. Aujourd'hui, pour nous, croyants du XX[e] siècle finissant, l'essentiel reste la liturgie, la prière en église, la présence de Dieu au monde et la contemplation du mystère de la foi, et aussi la

---

[1] Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age* (Paris 1977 = Points Histoire, 38).
[2] C.J. Jung, *Réponse à Job* (Paris 1984).

présence de l'église au monde. L'essentiel reste notre attachement, notre foi, notre étonnement devant le mystère trinitaire, qui nous fait murmurer ou chanter : *Sanctus, Sanctus, Sanctus.* Avec Cluny et Moissac, nous adorons un Dieu révélé en Jésus Christ, ce Dieu que l'église porte en elle et qu'elle dit. Avec Cluny et Moissac, nous sommes sur le Mont Thabor, dans la glorification de sa Transfiguration. Avec Cluny et Moissac, nous contemplons Dieu, qui se révèle dans sa Création, dans son Fils, dans le Corps mystique de son Fils qu'est l'église, dans la Jérusalem Céleste qu'est l'Eglise, et nous attendons notre glorification dans le Christ, qui siège à la droite du Père, dans l'unité du Saint Esprit, pour les siècles des siècles. Avec Cluny et Moissac, nous annonçons ce Dieu jusque dans le plus petit village de nos coteaux, dans les collines, dans les forêts, dans la plus petite paroisse, dans nos bureaux, dans nos ateliers, dans nos usines.

Pour le Moyen Age, la réalité formait une unité intégrale, où la foi et la vie en société n'étaient pas compartimentées. Depuis le positivisme triomphant et le fâcheux libéralisme du XIXe siècle (qui survit curieusement dans le concept bien français de "laïcité"), nous connaissons une privatisation à outrance, qui relègue la foi dans le domaine privé de la conscience personnelle, et, ce qui est bien plus grave, bourgeoise. Il est inconvenant dans notre société de professer sa foi. Dans notre société, la foi ne doit pas interférer avec la vie en société, en famille, au travail, ne doit pas jouer dans les choix politiques ou économiques. Or, Moissac proclame la foi, et il la proclame bien haut ! S'il est une chose que nous pouvons apprendre du Moyen Age, c'est bien ceci : qu'il est urgent d'opérer le "décloisonnement" entre les convictions profondes de notre vision de croyant sur la réalité, et la vie de tous les jours. Si la foi en Jésus-Christ ne change pas la vie, la vie concrète, la vie de tous les jours *(et renovabis faciem terræ !),* elle ne vaut pas la peine d'être vécue. Pour le croyant du Moyen Age, la question ne se posait même pas : il y avait une unité globale et totale dans les rapports entre le spirituel et le temporel.

Revenons donc au Moyen Age. Et saluons l'analyse pertinente de mon ancien professeur à la Mission de France, Marcel Massard, qui dans son ouvrage *Foi chrétienne, vérité de l'homme ?*[1] se posait la même question, celle du rapport entre notre foi et notre humanité. La foi n'est-elle qu'une simple "valeur ajoutée", rendant plus agréable ou mieux vivable ou moralement plus acceptable la vie humaine ? Ne faut-il pas plutôt renverser la perspective ? La foi chrétienne n'est-elle pas plutôt l'ultime vérité de l'homme, sans laquelle la vie humaine n'est qu'une superficie visible, ne donne qu'une connaissance partielle de la vérité ? La foi enseignée par Jésus n'est-elle pas l'épanouissement ultime de la vie de l'homme ? Voilà une démarche intellectuelle que n'aurait désavouée aucun croyant du Moyen Age. Enlevons donc résolument les cloisons que nous avons érigées à l'intérieur de l'homme, dans notre conception de la vie. Si nous croyons en Jésus, Sauveur du monde, nous ne croyons pas en un salut partiel, un salut pour le dimanche matin et non pas pour le reste de la semaine, un salut personnel, "hors de l'église" comme le disait saint Cyprien, patron de Moissac, "individuel et portatif" comme nous le disions à la Mission de France dans les années 1960. Si la foi en Jésus ne sauve pas l'humanité dans sa totalité, Jésus n'est pas le Fils de Dieu.

Le concept d'autonomie

Nous avons vu que la grande nouveauté de la philosophie théologique de la fin du XIe siècle était la découverte, la première tentative de réflexion raisonnée prenant comme base la raison humaine et sa logique. A côté de l'évidence de la foi, le XIe siècle affirmait donc la valeur propre de la raison. Il admettait l'autonomie de la démarche de la réflexion raisonnée. Les siècles qui suivirent ne firent qu'élargir le champ d'application de cette autonomie. Petit à petit, au cours des siècles, une partie toujours croissante de la réalité gagnait son autonomie. D'abord, la Querelle des Universaux fut tranchée en faveur du nominalisme, au détriment du réalisme. Puis, nous avons appris à déduire les lois naturelles de l'empirie. Enfin, Descartes infléchit définitivement la pensée européenne. Nous avons appris à lire la Bible avec des méthodes de critique littéraire et historique, nous avons établi une ecclésiologie sur des bases historiques. Certains ont poussé l'autonomie de la réalité visible jusqu'à mettre entre parenthèses, voire jusqu'à nier Dieu. D'autres l'ont réduit au rôle du "Grand Horloger". L'évolution que l'on peut retracer dans l'histoire de la pensée depuis le XIe siècle, pour autant qu'elle consiste en une affirmation toujours plus prononcée de l'autonomie, n'est pas encore totalement achevée : il y a encore des discussions. Mais en même temps, une autre orientation est déjà visible. Notre époque retrouvera-t-elle

[1] Marcel Massard, *Foi chrétienne, vérité de l'homme ?* (Tournai 1967).

l’esprit patristique, retrouvera-t-elle l’idée du holisme ? Oui, la réalité visible a une autonomie, relève d’une réalité propre, répond aux lois de la nature, où Dieu n’intervient pas. Oui, il faut embrasser les acquis de la science, lire l’Ecriture d’après l’exégèse la plus moderne. Oui, il faut developper un sens critique aiguë. Oui, – héritage des années 1960 ! –, il faut toujours tout “remettre en question”. Reste qu’on se heurtera toujours au mystère de Dieu. Reste qu’on trouvera toujours sur son chemin le mystère de l’homme, et la face de l’autre – et la Face de l’Autre. Reste qu’on se posera toujours la question du statut de la Bible, qui est un livre écrit par l’homme mais qui est aussi un livre sacré, un livre écrit par Dieu. Reste que nous reconnaissons, parfois, tout de même, l’intervention de Dieu dans la vie des hommes. Car Dieu continue d’agir, d’appeler, d’attirer tout à Lui, et certaines personnes vivent des expériences mystiques. Reste que notre réalité visible n’est qu’une petite chose devant l’Immensité de Dieu. Ne sommes-nous pas en train de revenir à la vieille et géniale intuition platonicienne, à la profonde conviction du Moyen Age, qui considérait la réalité dans sa totalité, *visibilium omnium et invisibilium,* comme un tout, où tout est lié ?

Voilà le coeur du message de Cluny et de Moissac, le message du clocher-porche de Moissac, celui de la fête de la Transfiguration instituée par Pierre le Vénérable, celui de la Commémoration des Défunts instituée par saint Odilon : le monde visible et le monde invisible ne font qu’un, le monde de Dieu et le monde des hommes ne font qu’un, le monde des défunts et celui des vivants ne font qu’un, le Paradis, la Création du Premier Jour et la Jérusalem Céleste de la Fin des temps, sont appelés à se fondre.

Redéfinition de l’attitude envers le monde

La définition de la position envers le monde est l’un des plus importants points de réflexion de la démarche religieuse en général et de l’église catholique en particulier. Le défi chrétien se situe au coeur du monde, et non pas dans une fuite du présent, ou dans un “New Age” qui a surtout le mérite d’être vague et individualiste, et de ne pas inciter à l’engagement.

Dans une conception unitaire, disons platonicienne, de la réalité, la relation entre la foi et le monde ne se pose pas, la réalité, visible en invisible, n’étant qu’une. La réalité visible n’est qu’un reflet de la réalité invisible. La question ne se pose que si l’on accorde à la réalité visible une certaine autonomie, car il faut, à ce moment-là, redéfinir la position de l’une vis-à-vis de l’autre. La redéfinition de la position envers le monde, nous l’avons vu, était l’un des grands défis de la Réforme Grégorienne. L’église a pris une certaine distance du monde, a accordé au monde l’autonomie dans certains domaines. Nous avons vu comment l’église a accordé une certaine autonomie au monde. Nous avons vu comment elle a commencé à ériger son clergé comme un corps séparé du corps des baptisés, et comment elle a commencé à se retirer de certains secteurs de la société, pour entamer une évolution qui, vaille que vaille, pas à pas, allait la couper de la vie des hommes.

On se rend difficilement compte de l’importance capitale de ce tournant historique. Ce tournant a marqué l’ecclésiologie pour plusieurs siècles. Le père Congar l’avait dit dans un petit livre paru en 1963,[1] que je qualifierais volontiers de prophétique, tant la pensée de ce grand théologien a marqué le Concile Vatican II. L’église de la seconde moitié du Moyen Age et de l’époque moderne n’est jamais parvenu à se défaire d’une relation difficile, malhabile, conflictuelle, au monde. La condamnation des prêtres-ouvriers, en 1954, a été l’un des derniers avatars d’une ecclésiologie marquée par la défiance, le mépris, voire la peur du monde.

Le défi de notre époque de l’An 2000 est celui de l’autre bout de cette évolution. Pour l’église de notre temps, son plus grand défi est sans aucun doute la sécularisation, et la redéfinition de la foi face à cette réalité. Si l’église, s’accrochant à une raison déductive, à une morale autoritaire, à un manque de sens critique, à la soumission de la réflexion à la doctrine, – qui d’ailleurs est bien souvent la soumission de l’Evangile aux textes du Vatican Ä, si l’église se retranche dans une Cité qu’elle croit être de Dieu, mais qui est en réalité un éco-système clérical fermé, si elle est ainsi, elle se laisse guider par une peur irraisonnée du monde, elle ne tire plus sa sève de l’Evangile et du monde des hommes, et elle mourra. L’église doit absolument relever le défi de la sécularisation, et suivre hardiment la voie ouverte par la constitution *Gaudium et Spes* de Vatican II. Si elle y réussit, elle accomplira l’important tournant historique de la crise du XXe siècle, comme elle avait réussi sa réforme au XIe siècle. L’actualité de

[1] Yves M.-J. Congar, *Pour une église servante et pauvre* (Paris 1963).

Moissac se situe également ici, car la théologie de Moissac, nous l'avons vu à plusieurs reprises, était occupée avec la même question.

Réformer l'église

Le Concile Vatican II a été un événement qui a profondément réformé l'église. Les gens de mon âge, nous qui étions profondément attachés et fidèles à l'église, qui avons vécu dans notre vie les espoirs de Vatican II, ne sommes-nous pas les mieux à même de comprendre, de comprendre de l'intérieur, ce que fut au XIe siècle la réforme de l'église que les historiens ont appelée la Réforme Grégorienne ? Il faut avoir vécu cette ambiance optimiste, joyeuse, porteuse d'espérance, pour deviner ce que fut l'élan de la Réforme Grégorienne au XIe siècle.

La Réforme Grégorienne a donc beaucoup à nous apprendre. Tout d'abord, nous savons maintenant qu'une réforme d'église prend de longues années, voire plusieurs décennies. Pour changer les mentalités, il faut une, deux, voire trois générations. En mai 1968, nous étions beaucoup trop impatients. Ensuite, une réforme ne réussit que si elle procède d'une spiritualité profonde, d'une authentique et riche vie de prière, d'une authentique fidélité à l'église. En mai 1968, nous nous sommes trop acharnés sur les structures. Il fallait d'abord réaménager les bases : la liturgie, la prière, la *lectio divina*, et fonder l'ecclésiologie sur l'amour de nos frères. Enfin, les réformes que nous voulions étaient marquées par un rationalisme presque outrancier. L'un de mes professeurs définissait Mai 1968 comme "le dernier sursaut des Lumières". Que de justesse dans cette définition! Que nous étions "éclairés", dans l'église des années 1960, que nous étions rationalistes en mai 1968 ! Sans le vouloir, bien sûr. Sans le reconnaître. La réforme de l'église du XIe siècle s'est heurtée, régulièrement, à des barrières irrationnelles, à des sentiments de mauvaise volonté, à des faiblesses humaines ou des traits de caractère de certains hommes. Elle a appris que l'être humain n'est pas automatiquement convaincu par ce qui est bon, par ce qui est raisonnable, et que l'hommé obéit en fait à d'étranges impulsions. Elle a appris que l'église est composée, non pas de saints, mais d'hommes ordinaires et pécheurs, comme vous et moi. Les soixante-huitards l'ont découvert, tout comme les animateurs de la Réforme Grégorienne, dans le temps, l'ont découvert. Nous comprenons donc parfaitement la réforme de l'église du XIe siècle. Nous la comprenons d'autant mieux qu'en fait, peu de choses nous séparent.

Peu de choses nous séparent

C'est le soir. Acolythes, thuriféraires, lecteurs, chanteurs et célébrant s'avancent en cortège sous les lourdes voûtes romanes de l'abbatiale de Moissac. Les bures noires sont autant d'ombres s'avançant dans les lumières vivantes des multiples bougies. Chacun prend sa place en silence. C'est l'heure des vêpres.

– Deus, in adjutorium meum intende.

Le célébrant chante en modulant sur un ton de récitation. On fait le signe de la croix. Les bures bougent légèrement avec les mouvements des bras, les corps restent immobiles. Psaume 69, verset 2.

– Domine, ad adjuvandum me festina.

Clameur du vieil Israël. Confiance en son Dieu. Prière de générations de croyants. Depuis des siècles, des siècles, c'est par ces mots, récités sur une simple modulation récitative, que l'église commence la plupart de ses heures de prière. Psaume d'Israël. Prière d'église. Nous prions avec les psaumes, comme Jésus priait avec les psaumes.

– Deus, in adjutorium meum intende.

Un moine de Moissac, dans sa bure noire, fait le signe de la croix.

C'est le soir. Acolythes, thuriféraires, lecteurs, chanteurs et célébrant s'avancent en cortège sous les lourdes voûtes romanes de l'église Notre-Dame de Maastricht. Les aubes blanches sont autant de robes d'anges s'avançant dans les lumières des projecteurs électriques. Chacun prend sa place en silence. C'est l'heure des vêpres.

– Deus, in adjutorium meum intende.

Le célébrant chante en modulant sur un ton de récitation. On fait le signe de la croix. Les aubes bougent légèrement avec les mouvements des bras, les corps restent immobiles. Psaume 69, verset 2.

– Domine, ad adjuvandum me festina.

Clameur du vieil Israël. Confiance en son Dieu. Prière de générations de croyants. Depuis des siècles, des siècles, c'est par ces mots, récités sur une simple modulation récitative, que l'église commence la plupart de ses heures de prière. Psaume d'Israël. Prière d'église. Nous prions avec les psaumes, comme Jésus priait avec les psaumes.

– Deus, in adjutorium meum intende.

Dans mon aube blanche, je fais le signe de la croix.

FINIS LIBRI,
SED NON FINIS QUÆRENDI.

Saint Bernard de Clairvaux, De Consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium, lib. 5, c. 14, in : Migne, PL 182, col. 808.